Héritage Spirituel

Émir 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî

Le Livre des Haltes

Tome I



Kitâb al-Mawâqif

Traduction, introduction et annotation
Max GIRAUD



Transcription des lettres arabes

Nous adoptons une transcription simplifiée. Pour les citations nous respectons les transcriptions des auteurs.

Lettre arabe	Transcription
ء	'
ا	a/â
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	ç
ش	sh
ص	s
ض	d
ط	t
ظ	z
ع	'
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w/û
ي	y/î

« Nous n'avons rien omis dans le Livre » (Cor. 6, 38).

INTRODUCTION

La vie de l'Émîr 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî (Abd el-Kader l'Algérien), sous le rapport des faits historiques, est depuis longtemps assez bien connue, quoiqu'elle comporte encore certaines zones d'ombre sur lesquelles les historiens disputent âprement selon leurs préoccupations personnelles, voire leurs préjugés. Par exemple, le point de vue qui tend à enfermer l'Émîr dans un rôle exclusif de résistant à l'occupation française pour le présenter, dans une perspective nationaliste, avant tout comme le fondateur de l'état algérien moderne, comporte de graves limitations, et oblige ceux qui s'y attachent à des distorsions de la réalité par trop flagrantes[1]. D'autres, sans doute gênés par l'engagement de l'Émîr dans le Soufisme, par la hardiesse de ses intuitions et de ses expressions, en sont venus à mettre en cause l'attribution du *Kitâb al-Mawâqif* à ce Maître[2].

Du fait de l'abondance des études historiques concernant la vie de l'Émîr, nous ne nous préoccuperons pas ici de cet aspect.

1 - Il n'est probablement pas inutile de rappeler que le "nationalisme" « est tout à fait incompatible avec les conceptions fondamentales de l'Islam » (René Guénon, *Orient et Occident*, 1ère partie, chap. 4), tout "nationalisme" étant de plus « nécessairement opposé à l'esprit traditionnel » (René Guénon, *La Crise du Monde moderne*, chap. 8).

2 - Leurs thèses ont été réfutées facilement par Abdelbaqî Meftah dans l'ouvrage commun *Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité*, publié sous la direction d'Éric Geoffroy (Éd. Albouraq, Beyrouth, 2010).

Nous indiquerons cependant que la destinée remarquable de l'Émîr – contemplatif engagé dans l'action[3] – mériterait certainement une étude symbolique reliant les événements de son histoire à ceux de la vie du Prophète de l'Islam, qui était son parent et son modèle, ou à la vie de prophètes antérieurs[4]. On y trouverait aussi sûrement des correspondances rattachant sa figure à celles de personnages transhistoriques ou mythiques, expressions d'archétypes éternels.

Notre intérêt pour l'Émîr concerne ce que l'on doit considérer comme l'essentiel, à savoir la doctrine et les implications initiatiques de ses écrits : à travers eux, il apparaît, sans la moindre hésitation, comme l'une des plus hautes autorités, sous le rapport de la réalisation métaphysique[5]. Le présent travail s'inscrit dans un "courant" qui se développe seulement depuis quelques décennies en Europe, et qui se manifeste par un intérêt véritable pour les écrits initiatiques et la doctrine

3 - Son type spirituel, pendant la partie "combattante" de sa vie, alors que tout jeune déjà il avait une vocation contemplative, n'est pas sans rappeler celui de certains Templiers ou membres d'ordres monastiques militaires du moyen âge chrétien dont la vocation première était précisément la contemplation, mais qui, du fait des circonstances, furent amenés à prendre les armes. On trouve un écho de ce dilemme dans plusieurs lettres de saint Bernard de Clairvaux.

4 - Ainsi Michel Chodkiewicz a-t-il relevé l'impression "christique" que l'Émîr faisait à ses visiteurs (*Écrits spirituels*, p. 16, Éd. du Seuil, Paris, 1982). Charles-André Gilis, quant à lui, a montré la relation qu'il avait avec une réalisation et une fonction de type "abrahamique" (*Poèmes métaphysiques*, p. 17, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1983). Ces deux points de vue ne sont d'ailleurs pas incompatibles puisqu'un même initié peut réaliser des types de sainteté relatifs à des Prophètes ou des Envoyés différents. Sur cette question, on se reportera au chap. 176 des *Futûhât al-Makkiyyah* d'Ibn 'Arabî : « Les états des initiés au moment de leur mort » (trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, 1964, n° 386). De son côté, l'Émîr déclare lui-même dans le poème 4 :

« *Je suis le moïsiaque et l'ahmadien en tant qu'héritier.* »

5 - Sur sa qualité d'homme de réalisation spirituelle, nous renvoyons le lecteur à l'excellente présentation faite par Michel Chodkiewicz dans son introduction des *Écrits spirituels*. Le livre récent d'Ahmed Bouyerden, *Abd el-Kader, L'harmonie des contraires* (Éd. du Seuil, Paris, 2008), peut apparaître comme un bon compromis entre la présentation historique de l'Émîr et les aspects spirituels du personnage.

métaphysique de l'Émîr. Cette attention se remarque chez des auteurs dont le rattachement au Soufisme résulte principalement, à un degré ou à un autre, de l'influence exercée sur eux par l'œuvre de René Guénon et, pour certains, de leur contact direct avec Michel Vâlsan.

L'étude du *Livre des Haltes* permet d'apprécier l'extraordinaire affinité entre les doctrines exposées par l'Émîr et celles provenant de Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî, appelé aussi *Al-Shaykh al-Akbar*, "Le plus grand Maître"[6]. Il faut entendre le terme d'"affinité" au sens fort et "technique", car il ne s'agit pas ici de référence purement mentale, mais bien d'un lien spirituel direct, vivant et vivificateur, entre un "maître" et un "disciple", fût-ce à travers les siècles. Ce point a été mis en valeur par Michel Chodkiewicz dans l'introduction à sa traduction, ce qui nous dispense d'y revenir[7].

L'apport d'Ibn 'Arabî inclut en outre, chez l'Émîr, la référence constante aux écrits laissés par de nombreux maîtres de l'école dite "akbarienne". Certains sont cités nommément[8], mais il arrive que des extraits de leurs œuvres soient repris directement, sans référence nominale, et intégrés dans une "Halte". Dans ce domaine, il faut ajouter aussi que les citations des *Mawâqif* renvoyant à des passages des œuvres d'Ibn 'Arabî sont parfois imprécises, et les textes tirés notamment des *Futûhât al-Makkiyyah* ne coïncident pas tout à fait avec ceux reproduits dans les éditions successives de cet ouvrage et les manuscrits, ce qui s'explique vraisemblablement par les particularités d'un enseignement avant tout oral dont sont nées les *Mawâqif*.

Chez l'Émîr, comme chez Ibn 'Arabî où c'est encore plus flagrant, il n'y a pas uniformité absolue dans la présentation

6 - Pour sa vie et son œuvre, *cf.* Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris, 1989.

7 - Pages 27-37 ; *cf.* aussi Ahmed Bouyerden, *op. cit.*, pp. 165-174.

8 - C'est le cas fréquent de 'Abd al-Karîm al-Jîlî.

doctrinale, et l'on peut être surpris de constater des différences parfois importantes dans le traitement des sujets qui résistent à toute présentation "systématique". Ainsi, les degrés de la Réalité, ses "autodéterminations", si l'on veut, ne reçoivent pas toujours le même nom. Il peut arriver aussi qu'un même nom soit donné à des degrés différents. Il est donc nécessaire de rechercher la raison de ces apparentes anomalies ou contradictions. Nous aurons l'occasion d'approfondir ce point dans nos traductions futures.

Il nous faut répéter, après ceux qui en ont déjà fait la remarque, que l'œuvre de l'Émîr est une excellente "préparation" à l'étude d'Ibn 'Arabî, celle-ci étant plus difficile à comprendre, pour de multiples raisons que nous ne pouvons songer à expliquer ici. Cependant, 'Abd al-Qâdir ne se contente pas de compiler servilement les textes de son illustre Maître ; il s'exprime incontestablement à partir d'une réalisation spirituelle personnelle assistée intérieurement et formellement par l'"esprit" du Shaykh al-Akbar. Son langage est plus proche du nôtre, et il a, par ailleurs, bénéficié des travaux de synthèse de ses prédécesseurs[9].

Notre annotation s'appuiera autant que possible sur des références à Ibn 'Arabî[10] et aux maîtres de son "école", et l'on peut sans hésitation compter parmi eux Michel Vâlsan, Shaykh

9 - L'étude des écrits des autorités de l'"école akbarienne" présente l'avantage de permettre un accès plus facile aux grandes doctrines des œuvres du Maître, et il serait dommage de ne pas en profiter. Cependant, de tels travaux de "synthèse" aboutissent nécessairement à une "simplification", qui peut avoir comme résultat de plonger le lecteur dans la perplexité lorsqu'il a directement affaire à l'énoncé d'Ibn 'Arabî lui-même.

10 - La référence, par nature, est là pour expliquer, éclairer, compléter. Elle amène parfois des éléments différents permettant d'avoir une vue plus large sur un sujet traité. Mais en aucun cas elle ne doit être comprise, ici, de telle manière qu'Ibn 'Arabî apparaisse comme un simple "commentateur" de l'Émîr, ce qui serait un renversement des rapports hiérarchiques normaux totalement étranger à notre intention et à l'esprit de l'Émîr.

Mustafâ 'Abd al-'Azîz, premier traducteur et commentateur compétent des œuvres du Shaykh al-Akbar en langue occidentale[11], qui bénéficia, comme l'Émîr, d'une véritable affinité et d'un lien spirituel direct avec "le plus grand Maître" : lors d'un "événement" spirituel, il est resté trois jours et trois nuits "cœur à cœur" avec le Shaykh al-Akbar[12]. Il sut, grâce à sa position de confluence entre l'œuvre d'Ibn 'Arabî et celle de René Guénon, faire ressortir de l'imposant corpus akbarien, entre autres, les thèmes cruciaux indispensables à la connaissance doctrinale couplée au cheminement initiatique, pour le plus grand profit de ceux qui, à un degré ou un autre, ont reconnu sa fonction dans ces deux ordres. Ce fait, à lui seul, et au vu de l'immensité de l'océan des sciences délivrées par le Shaykh al-Akbar, révèle l'inspiration dont bénéficiait Michel Vâlsan.

Michel Chodkiewicz, dans son introduction aux *Écrits spirituels* de l'Émîr, a fait ressortir le thème de « l'"universalité" akbarienne » présente aussi chez 'Abd al-Qâdir. Charles-André Gilis, à la fin de son introduction aux *Poèmes métaphysiques*, est revenu sur le sujet en insistant sur la fonction "abrahamique" de l'Émîr et sa relation avec la fonction de René Guénon. Ahmed Bouyerdene, dans son ouvrage précité, a montré l'ouverture de l'Émîr à une compréhension sincère des autres traditions. Cet intérêt ne resta pas uniquement d'ordre théorique, puisqu'il engagea 'Abd al-Qâdir dans des actes qui, compte tenu du milieu où il vivait, auraient pu lui attirer des ennuis considérables s'il n'avait bénéficié de "protections" dans l'ordre

11 - On se doit d'évoquer aussi les travaux du précurseur John-Gustav Agelii (Ivan Aguéli en peinture, 'Abd al-Hâdî en Islam), qui transmit la *Barakah* du Shaykh 'Abd al-Rahmân 'Illaysh à René Guénon (*cf.* Jean Foucaud, « Le musulman, Cheikh 'Abdu-l-Hedi al-Maghribi 'Uqayli », *Vers la Tradition* n°s 72 et 73, 1998 ; n° 77, 1999 ; n° 79, 2000). Nous n'ignorons pas qu'un certain nombre d'orientalistes se sont intéressés au Shaykh al-Akbar auparavant, mais ce n'était pas dans une intention initiatique, et leurs travaux ne mesuraient pas les écrits d'Ibn 'Arabî à leur juste valeur.

12 - Cet "événement" (*wâqi'ah*) est connu de ses plus anciens disciples.

intérieur et dans l'ordre extérieur. Nous pensons, entre autres, au sauvetage risqué des chrétiens de Damas. Il est facile de constater aussi, à la lecture de quelques uns de ses poèmes et de nombreux textes des *Haltes*, que sa réalisation personnelle lui a permis d'appréhender et d'interpréter la Tradition islamique sous son aspect universel[13] ; cette vision facilite les rapprochements avec les doctrines du même ordre. Cela justifie, lorsque l'occasion se présentera, que nous fassions référence, dans notre annotation, à d'autres doctrines traditionnelles, cette attitude étant, selon nous, conforme à une vocation de l'Islam fondée sur de nombreuses données traditionnelles incontestables[14]. Cette vocation est en affinité remarquable avec une des thèses fondamentales de l'œuvre de René Guénon, définie par Michel Vâlsan comme celle de « l'idée de validité et de légitimité simultanées de toutes les formes traditionnelles existantes, ou plutôt de l'idée que, par principe, il peut y avoir en même temps plusieurs formes traditionnelles, plus ou moins équivalentes entre elles, car en fait, il peut arriver qu'une tradition, quelle qu'ait été son excellence première, se dégrade au cours du cycle historique au point qu'on ne puisse plus réellement parler de sa validité actuelle ou de son intégrité de fait »[15].

13 - Toute tradition établie métaphysiquement sur la Non-Dualité de la Réalité est, bien entendu, universelle, et celui qui réalise sa voie spirituelle jusqu'au bout – et même avant – a toujours la possibilité, de par son état même, et si les circonstances le permettent, de reconnaître la vérité des autres traditions orthodoxes. Cependant, sur ce point, l'Islam présente un avantage évident, puisque chaque musulman a l'obligation de croire aux révélations précédentes, ainsi que l'énonce sans ambiguïté son Livre. Dans des traditions plus orientales, comme la tradition hindoue et le Bouddhisme, entre autres, c'est plutôt par l'état d'esprit général que cette reconnaissance a lieu. Ce privilège de l'Islam qui, malheureusement, est limité, voire renié de fait par certains musulmans – de différentes manières, parfois opposées –, a été mis remarquablement en lumière dans l'article de Michel Vâlsan « L'Islam et la fonction de René Guénon » (*Études Traditionnelles*, n° 305, 1953, pp. 29-35, repris dans l'ouvrage du même nom aux Éd. de l'Œuvre, Paris, 1984, pp. 24-29).

14 - Nous reviendrons à une autre occasion plus en détail sur cette affirmation.

15 - Michel Vâlsan, *op. cit.*, p. 24.

C'est donc en tenant compte de cette caractéristique fondamentale de l'Islam que nous n'hésiterons pas à faire référence à d'autres traditions et à l'œuvre de synthèse intellectuelle irremplaçable de René Guénon, dont la structure providentielle sert de "boussole" dans l'océan akbarien. On sait d'ailleurs, grâce à Michel Vâlsan[16], que l'Émîr avait pour ami le Sheikh Abder-Rahman Elish el-Kebir[17] duquel René Guénon reçut son initiation par l'intermédiaire de 'Abd al-Hâdî (Ivan) Aguëli, comme nous l'avons déjà dit ; tout ce milieu avait en commun d'avoir été rattaché, à un moment ou un autre, à la *Tarîqah Shâdhiliyyah*[18] tout en étant « nourri à l'intellectualité et à l'esprit universel du Cheikh al-Akbar »[19]. Ces affinités subtiles sont sûrement passées, d'une manière ou d'une autre, dans l'œuvre du Shaykh 'Abd al-Wâhid Yahyâ (nom islamique de René Guénon), sa correspondance comprise. De plus, l'exposé doctrinal guénonien a la particularité de se présenter sous la forme intellectuelle la plus pure, ce qui permet d'entrer dans toutes les doctrines et d'en saisir plus facilement les principes fondamentaux. Sa terminologie semble avoir été déterminée par lui en fonction de ce but, et il nous a paru nécessaire d'y recourir, même si, dans certains cas, il faut la comprendre par rapport à des formulations spécifiques pour qu'elle reste efficace.

Maintenant, quel est le sens du terme *Mawâqif* présent dans le titre de l'ouvrage que nous traduisons[20] ? Selon Michel

16 - *Ibid.*, pp. 33-37.

17 - C'est l'orthographe retenue par René Guénon dans sa dédicace du *Symbolisme de la Croix* à ce Maître.

18 - L'Émîr a été rattaché successivement à la Qâdiriyyah, à la Akbariyyah, à la Naqshbandiyyah et à la Shâdhiliyyah (*cf.* Michel Chodkiewicz, *op. cit.*, pp. 22-25).

19 - *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 30.

20 - L'édition de Damas ajoute le sous-titre : *Fî al-taçawwuf wa al-wa'z wa al-irshâd*, « Dans le Soufisme, l'exhortation, et la direction spirituelle » ; on pourrait aussi traduire *Fî al-taçawwuf* par : « Dans l'initiation » (*cf.* René Guénon, *Aperçus*

Chodkiewicz[21], « Le titre même retenu par Abd el-Kader évoque aussitôt, pour les historiens du soufisme, une œuvre célèbre : les *Mawâqif* de Muhammad al-Niffarî, mort vers 350 de l'hégire. Mais si c'est bien Niffarî qui a introduit dans le *taçawwuf* le terme technique de *mawqif* (singulier de *mawâqif*), c'est Ibn 'Arabî qui, le premier, allait définir explicitement dans les *Futûhât*, où il cite Niffarî à plusieurs reprises, la notion correspondante.

Pour Ibn 'Arabî, il y a, entre tout *maqâm* ou tout *manzil* – toute "station" ou toute "demeure" spirituelle – et le *maqâm* ou *le manzil* suivant, un *mawqif*, une "halte". Le *sâlik*, le voyageur qui fait halte à ce point médian, y reçoit d'Allâh une instruction sur les règles de convenance (*adâb*) appropriées au *maqâm* qu'il va atteindre et est ainsi préparé à jouir de la plénitude des sciences qui y sont attachées. Au contraire, l'être qui passe directement d'une station à l'autre sans faire cette halte intermédiaire n'obtiendra, dans le *maqâm* auquel il accède, qu'une connaissance globale mais non une connaissance distinctive des sciences qui sont propres à cette nouvelle "station". La progression du *çâhib al-mawâqif*, explique Ibn 'Arabî, est la plus pénible, la plus éprouvante, mais elle est aussi la plus fructueuse. »

Le *Mawqif* est donc un *barzakh*, un isthme qui sépare et unit tout à la fois deux stations, deux demeures, deux degrés, deux états passagers, et le Shaykh le compare à ce qui se trouve entre deux "instants" temporels successifs. Par cette position, il synthétise aussi les secrets des deux états entre lesquels il se trouve[22].

---

sur l'ésotérisme islamique, p. 15, Paris, 1973). L'édition de Damas, elle, ajoute le sous-titre : *Fî ba'di ishârât al-Qur'ân ilâ al-asrâr wa al-ma'ârif*, « Sur certaines allusions subtiles que recèle le Coran à des secrets et des connaissances spirituelles » (Michel Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 187, note 26).

21 - *Op. cit.*, pp. 27-28.

22 - Sur la genèse même de l'ouvrage des *Mawâqif*, *cf.* Michel Chodkiewicz, *op. cit.*, introduction.

Le « Livre des Haltes », *Kitâb al-Mawâqif*, a été édité à plusieurs reprises en arabe. Pour notre travail, nous avons eu recours aux éditions suivantes : *Dâr al-Yaqzah al-'arabiyyah* (Damas, 1966), *Dâr el-Houda* (Alger, 2005), réalisée par M. Abdelbaqî Meftah, et au manuscrit publié en 1996 par la Bibliothèque d'Alger[23].

Trois traductions partielles en français ont précédé une traduction quasi intégrale. Michel Chodkiewicz, sous le titre *Écrits spirituels*, a d'abord présenté, traduit et annoté trente-neuf *Haltes*[24]. Il a été suivi par Ch.-A. Gilis, qui a concentré son effort sur les poèmes introductifs. Puis, AbdAllah Penot a choisi cinquante autres *Haltes*[25]. Ces travaux ont été effectués à partir des éditions existantes.

C'est à Michel Lagarde que revient le mérite d'avoir effectué une traduction presque entière[26] des *Mawâqif*, avec présentation et annotation[27]. Si, par rapport à ses prédécesseurs, nous pouvons constater chez lui quelques lacunes dans l'appréhension de certains termes techniques et des doctrines correspondantes, il faut reconnaître à l'auteur un certain courage d'avoir

---

23 - Pour ces trois publications, nous utiliserons respectivement les abréviations suivantes : Éd. 1, Éd. 2 et Ms.

24 - *Op. cit.* Il a traduit les *Mawâqif* suivants : 1, 4, 7, 13, 18, 30, 64, 103, 112, 131, 132, 133, 149, 167, 168, 172, 180, 183, 193, 197, 215, 220, 221, 222, 227, 236, 246, 253, 254, 269, 271, 275, 278, 287, 312, 320, 322, 325, 359.

25 - *Le livre des haltes*, Alif Éditions, Lyon, 1996 (traduction sous le nom A. Khurshid) ; réédition chez Dervy, Paris 2008, enrichie de notes plus abondantes et d'une introduction de Bruno Étienne. A. Penot a traduit les *Mawâqif* suivants : 3, 8, 10, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 32, 35, 36, 49, 57, 63, 71, 76, 79, 80, 83, 89, 109, 124, 125, 145, 158, 160, 161, 166, 175, 176, 178, 181, 185, 194, 195, 205, 217, 225, 230, 235, 249, 250, 252, 276, 285, 309, 319, 334, 371.

26 - Les premières pages et les poèmes introductifs n'ont pas été repris.

27 - Éd. Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000. Les différences importantes entre les traductions respectives s'expliquent, parfois, par la qualité des textes arabes de référence ; le manuscrit publié à Alger s'avère être celui qui est nettement le moins fautif. Nous indiquerons en note les choix que nous faisons pour les cas les plus problématiques. Une véritable édition critique des *Mawâqif* serait nécessaire.

entrepris ce travail qui sort du domaine habituel d'intérêt de ses coreligionnaires[28].

Nos remerciements sincères vont à toutes celles et tous ceux qui ont participé, d'une manière ou d'une autre, à l'élaboration de ce livre.

28 - Michel Lagarde est professeur ordinaire à l'Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie de Rome. Il a aussi publié l'*Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Brill, 1996, et *Les Secrets de l'Invisible*, Éd. Albouraq, Paris, 2008.

AVANT-PROPOS DE L'ÉMÎR

Au nom d'Allâh le Tout-Miséricordieux, le Très- Miséricordieux.

À Lui nous demandons aide, et la louange est à Allâh, Lui seul[1].

Voilà ce qu'a dit notre chef et maître en science, notre pierre angulaire, notre refuge, le connaissant réalisé qui dévoile les choses avec finesse, notre seigneur l'Émîr 'Abd al-Qâdir, fils de notre seigneur Muhyî al-Dîn[2]. Qu'Allâh lui fasse miséricorde et accorde à son fils une longue vie ! Et qu'Allâh nous accorde la faveur de nous faire mourir dans l'amour de cet homme, et nous fasse la grâce de nous réunir avec lui dans sa parenté spirituelle, sous l'étendard de (Muhammad) chef des Missionnés, le bien aimé du Seigneur des mondes, Amen ![3]

La louange est à Allâh, louange à la mesure de ses Grâces et augmentant lorsqu'Il les accroît.

Mon Dieu répands Ta Bénédiction et Ta Paix sur celui qui a été missionné comme « miséricorde pour les mondes »[4], notre

1 - Cette phrase est absente du manuscrit.
2 - Le père de l'Émîr est mort en 1833.
3 - Certains éléments de cette phrase ne se trouvent pas dans le manuscrit
4 - Cor. 21, 107 : « Et Nous ne t'avons envoyé que comme miséricorde pour les mondes. » Ce verset fait l'objet du *Mawqif* 89 où sont passés en revue les principaux noms de la Réalité essentielle Muhammadienne.

Seigneur Muhammad, et sur tous les gens de sa famille ainsi que sur l'ensemble de ses compagnons.

Voilà, en ce livre, des inspirations spirituelles, des projections transcendantes survenant par des sciences de pur don, et des secrets cachés[5], dépassant la limite des intellects humains et des connaissances indirectes, au delà de toutes les catégories de science acquise et de savoir livresque. Je les ai notées pour nos frères « qui croient en Nos Signes »[6] ; s'ils ne sont pas encore parvenus à en récolter les fruits et qu'ils les ont laissées dans des coins, à leurs places, arrivera le moment où, parvenant à leur maturité spirituelle, ils pourront, par eux-mêmes, extraire leur trésor[7].

Je ne les ai pas transcrites pour celui qui prétend que ce sont de vieux mensonges ou affabulations des anciens et qui, ainsi, empêche l'accès à Allâh – qu'Il soit exalté ! – Je ne les ai pas transcrites pour ceux qui, parmi les savants officiels se contentant de la science pour le prestige, disent : « Est-ce là ceux qu'Allâh a favorisés parmi nous ? »[8], car nous laissons ces derniers avec ce qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – leur allouera. Lorsque ceux-là expriment à notre égard quelque blâme et nous cherchent querelle, nous leur récitons : « Lorsque les ignorants les interpellent, ils répondent : Paix ! »[9]. Nous faisons la sourde oreille et fermons les yeux en leur disant : « Nous

5 - "Cachés", *ghaybiyyah*, manque dans le manuscrit.

6 - Référence à Cor. 6, 54.

7 - Allusion à Cor. 18, 82. Khidr ayant relevé un mur écroulé, Moïse lui fait remarquer qu'il aurait pu demander un salaire pour ce travail. Khidr lui donne alors l'explication suivante : « Et quant au mur, il appartient à deux garçons orphelins dans la ville. En dessous, il y avait un trésor qui leur appartenait. Leur père était pieux, et Ton Seigneur a voulu qu'ils parviennent à leur maturité et qu'ils extraient par eux-mêmes leur trésor, ceci par miséricorde de Ton Seigneur. Et ce que j'ai fait, je ne l'ai pas fait de mon propre chef. » Sur la fonction de Khidr, voir « Rencontre avec Khidr », *La Règle d'Abraham* n°24, compte rendu du livre de M. Patrick Franke *Begenung mit Khidr*, éd. Steiner, Stuttgart, 2000.

8 - Cor. 6, 53.

9 - Cor. 25, 63.

croyons en Celui qui a fait descendre la (Révélation) pour nous et pour vous ; notre Dieu et votre Dieu est unique, et à Lui nous nous abandonnons »[10]. Nous ne polémiquons pas avec eux ; nous leur donnons nous-même des excuses pour leur contestation à notre encontre ; nous leur faisons miséricorde et leur pardonnons. Nous apportons, en effet, quelque chose qui va à l'encontre de ce qu'ils ont reçu de leurs maîtres antérieurs, et de ce qu'ils ont entendu de leurs aïeux. Cette chose est tellement incommensurable, l'affaire tellement importante, qu'en ce domaine la raison est entrave, la science conformiste nocive, et nul n'est à l'abri de l'erreur, si ce n'est celui à qui mon Seigneur fait miséricorde.

La voie de notre réalisation de l'Unité n'est pas celle du théologien, ni celle du philosophe érudit, mais celle de la doctrine de l'Unité des livres révélés, des traditions des Messagers Envoyés[11]. C'est la voie sur laquelle étaient intimement d'accord les Califes orthodoxes, les Compagnons du Prophète, leurs successeurs et les grands Maîtres connaissants. Même si la multitude et le public ne vous approuvent pas, sachez qu'auprès d'Allâh seront réunis les antagonistes.

J'ai déjà fait allusion à une partie de ce que je rappelle ici, dans une séance similaire, lorsque j'ai dit : « J'ai assisté à l'une de ces conversations d'êtres éminents, à l'une de ces veillées entre gens pleins de finesse spirituelle, dans l'un des cercles des Connaissants. Dans ce propos nocturne, ils apportaient toutes sortes de choses inédites, un merveilleux luxe de subtilités. L'entretien passait d'un sujet à l'autre, variant dans ses

10 - Cor. 29, 46. Le verset commence ainsi : « Ne discutez avec les Gens du Livre que de la meilleure façon, sauf pour ceux qui sont injustes d'entre eux et dites : … » On constate que l'Émîr applique cette injonction à l'intérieur de la communauté islamique, ses membres faisant partie des "Gens du Livre". Souvent, les commentateurs y voient une injonction s'appliquant aux autres communautés traditionnelles, comme les Juifs et les Chrétiens.

11 - À noter ici l'emploi des pluriels qui placent d'emblée le message de l'Émîr dans la perspective la plus universelle de l'Islam.

nuances », jusqu'à ce que le plus savant de l'assemblée, devançant tous les gens de virtuosité spirituelle, prenne la parole et dise : « Je vais vous parler d'un sujet qui est plus extraordinaire que celui d'un "Phénix étrange"[12]. » Alors tous se haussèrent mieux pour l'écouter, tendirent le cou, firent le vide dans leur cœur, et la prunelle de leurs yeux se fixa avec intensité. C'est alors qu'il déclara : « Dans l'existence, il y a une bien aimée dérobée aux regards. Les aspirations inclinent vers elle. Les cœurs, de son amour, débordent. Les regards tentent de s'élever à sa vision. Vers elle, de partout les hommes prennent leur envol, surmontant tous les dangers, trouvant douce la "mort rouge"[13] qui mène à elle. Pour partir à sa quête, ils chevauchent les lances de roseaux. Ils ne parviennent à elle qu'un par un, après un long espace de temps. S'il est donné à quelqu'un d'arriver en vue de son sanctuaire, et de s'approcher ainsi de

12 - L'expression "Phénix étrange" est le début du titre d'un traité célèbre d'Ibn 'Arabî : *'Anqâ mughrib fî khatm al-awliyâ wa shams al-maghrib, Phénix étrange* (ou *disparaissant*) *concernant le Sceau des saints et le Soleil du Couchant.* Le phénix représente la poussière primordiale diffuse, *al-habâ'*, la *materia prima*, la "substance" primordiale dans laquelle sont actualisées toutes les formes de l'Univers. Cette dernière n'a de réalité que conceptuelle et ne peut être perçue en soi, comme le Phénix dont on entend parler mais qu'on ne voit jamais. *Cf.* la traduction du *Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux* d'Ibn 'Arabî, par Denis Gril (Les Deux Océans, Paris, 1984). Voir aussi *Le Livre des définitions* de Jurjânî traduit par Maurice Gloton, p. 312, Albouraq, Beyrouth, 2006. Sur la notion de *materia*, voir René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. II, Gallimard, Paris, 1945.

Pour Ibn 'Arabî, l'Aigle *al-'Uqâb*, la Colombe *al-Warqâ* , le Phénix *al-'Anqâ*, le Corbeau, *al-Ghurâb*, symbolisent, entre autres, respectivement l'Intellect Premier, l'Âme Universelle, la *Materia prima*, et le Corps universel. Ces oiseaux sont perchés sur l'Arbre du Monde qui symbolise l'Homme Universel (*cf. Fut.* II, 130).

13 - « Pour les gens d'Allâh il y a quatre sortes de morts : la "mort blanche" qui est la faim, la "mort rouge" qui est le fait de contredire son âme dans sa passion, la "mort verte" qui est le revêtement de l'habit rapiécé, et la "mort noire" qui consiste à supporter le dommage venant des créatures et même tout dommage … La lutte contre l'âme est symbolisée par la couleur rouge du sang car celui qui s'oppose à son âme la sacrifie » (*Fut.* I, 251). *Cf.* aussi : *Fut.* II, 187, où la "mort rouge" est attribuée spécialement aux gens du Blâme, *al-Malâmiyyah*, et *Fut.* II, 194.

sa cible, elle jette sur lui un élixir et il n'y a plus pour lui ni matière ni temps ; sa personne ne compte plus. Advient la transformation de son être, et de tous les êtres dans son être, pour devenir cette chose chérie elle-même dérobée aux regards, elle qui est connue et ignorée, tant au fourreau que dégainée, intérieure et extérieure, voilée et voilant, unissant les contraires, mieux encore : unissant toutes les sortes d'incompatibles et d'irréductibles.

Aucune formule ne peut l'exprimer ; on ne peut même pas la désigner par allusion, et le plus qu'on puisse dire à son égard est : « J'y suis arrivé ! Je l'ai obtenue ! Après avoir enduré fatigue, difficulté et épreuve jusqu'à l'épuisement, j'ai trouvé cette chose bien aimée : c'est moi-même ! Il m'apparaît clairement maintenant que je suis le quêteur et le quêté, l'amoureux et l'aimé. Je n'ai fui en quête de l'essentiel que pour me chercher moi-même, et mon voyage ne fut que pour recevoir ma dot. Je ne suis arrivé qu'à moi-même, je n'ai exploré que moi-même ; mon voyage ne s'est effectué que de moi, en moi, vers moi ! »

On lui dit alors : « As-tu vu le visage de cette fiancée et senti son parfum au point de dire : "Je suis elle !" ? » Ce à quoi il répondit : « J'ai vu et je n'ai pas vu ! Je n'ai pas lancé quand j'ai lancé ! »[14] Il en donne alors de telles descriptions que les raisons s'en détournent ; cela ne supporte aucune traduction possible par des moyens extérieurs, dépasse tout ce qui peut parvenir aux oreilles et ce que les désirs ont pu prétendre en comprendre. Tantôt Il[15] élimine les contraires, tantôt Il les réunit ; Il unit les oppositions et les inclut. Lorsqu'on lui dit :

14 - Allusion à Cor. 8, 17 : « Tu n'as pas lancé quand tu as lancé mais, en vérité, c'est Allâh qui a lancé », verset que nous retrouverons souvent commenté dans les *Mawâqif.*

15 - Le brusque changement de sujet montre que la « fiancée » recherchée est essentiellement *Allâh.*

« Ce que tu dis est-il étayé, d'après toi, sur une preuve et un argument d'ordre rationnel ? » Il répond : « Pas de preuve après la vision directe !

Comment une chose pourrait-elle être authentifiée par les facultés mentales,
S'il fallait prouver l'existence de la lumière du jour ? »

Alors on le critique, mais il ne revient pas en arrière. On le traite d'hérétique, mais il n'écoute pas ; si bien que les hommes finissent par le juger fou, aliéné, stupide, sot. Ils le prennent pour un ignorant alors qu'il est le plus savant d'entre eux ; ils dénoncent sa grossièreté alors qu'il est le plus fin d'entre eux. Ils exposent son cas au public en long et en large, faisant de lui la cible de leurs signes de connivence et de leurs clins d'œil désapprobateurs. Ils l'affublent d'un surnom injurieux et le repoussent. Le parent proche qui avait de la sympathie pour lui rompt sa relation. L'ami bienveillant le prend en aversion. Lui, cependant, malgré tout cela, garde le cœur tendre, content de ce qu'il a, consolé par ce qu'on lui a donné. Il ne fait pas attention à leur rupture et à leur fuite, ne se soucie pas des propos futiles et indécents le concernant. »

Dès que le récit fut terminé et que sa jeune mariée se fut dévoilée sur le lit nuptial, et à peine notre émerveillement et notre surprise se furent-ils estompés à sa vue, je leur dis : « Ô gens de la voie ! Ne savez-vous pas que je n'aspire qu'aux grandes choses et que je précède toujours l'escadron vers le champ de bataille des destinées ? Je vais vous donner le sens profond de tout cela et son interprétation symbolique. Je vais dénouer pour vous l'énigme de son labyrinthe, dussé-je en mourir et j'en fais excuse ; que ce ne soit pas à mon désavantage si je n'ai pas de sépulture ! »

Quelqu'un parmi les clairvoyants présents, qui avait tenté l'expérience de la chose et, à cause de cette expérience, avait fui

le siècle, déclara : « Si tu dis vrai, elle t'embrasera et cela te sera facile à endurer ! Si tu veux accéder à cet honneur et traverser ces montagnes, ces océans, ces plateaux rocheux, chevauche un aigle et un corbeau ![16] Certes, n'obtient ce que tu as en vue que celui qui est doué d'une énergie spirituelle élevée et dont la résolution est puissante.

Lorsqu'il se concentre, il projette son énergie entre ses deux yeux,
Et se détourne, évitant les voies de conséquences.
Il s'applique à ne voir que sa lance,
Et ne se satisfait qu'en la compagnie de son sabre.

Nul ne peut le dissuader, les sentiments ne l'émeuvent pas, il est comme une housse de cheval[17], se fatiguant jour et nuit. Il a le courage du lion, charge comme un sanglier, s'enhardit comme un chien. Son oreille est sourde au blâme et son œil ne voit pas qui part ou qui arrive.

Le chemin qui mène à ton but est effacé : ses points de repère ont disparu, sa mer est une déferlante, son atmosphère est de feu, sa terre est un désert sans eau où le lion brise les os, où les ogres montrent leurs canines. Son désert est une vaste steppe inexplorée où le connaissant est ignorant, où le guide expérimenté est désorienté ; on s'y égare, et la mort est proche. »

Je lui demandai : « De quelle manière se diriger vers elle ? » Il me répondit : « Quelle idée ! Quelle idée ! Ne m'interroge

16 - *Nasr wa ghurâb*, « un aigle *et* un corbeau" dans le manuscrit. Les deux éditions donnent : *nasr aw ghurâb* : « un aigle *ou* un corbeau ». Cependant on trouve plus loin, dans toutes les versions, « je ne cessai de chevaucher les dos de l'aigle *et* du corbeau ». Le mot *nasr* désigne aussi le vautour. Dans *Les Merveilles des Créatures*, (*'Ajâ'ib al-Makhlûqât*), Al-Qazwînî rapporte une tradition ou *an-nasr* est considéré comme le "seigneur des oiseaux" (*sayyid at-tuyûr*). Dans le commentaire de son *Tarjumân al-Ashwâq*, le Shaykh al-Akbar dit du corbeau : « Quant au corbeau, c'est la cause qui provoque la séparation ; son cri, dans l'ordre de la contemplation face à face, est l'équivalent du "Sois" ! » (*Kun !*) (Éd. Dâr al-Intishâr al-'Arabî, p. 84, treizième poème).

17 - C'est-à-dire toujours à cheval.

pas sur le “quand” et le “où” ! Nulle trace ni personne ne peut guider vers elle ! »

Alors je mis toute ma confiance dans l'Unique-Un (*al-Wâhid al-Ahad*)[18] et avançai sans faire attention à personne, séparé de ma troupe. Je les vis entre chagrin et étonnement, entre sentiment de réussite et sentiment d'échec ; ils se trouvaient dans la perplexité de celui qui s'immobilise, dans l'expectative : les haltes les mettaient dans l'équivoque. Placés, d'un côté, entre la noyade dans les flots immenses de ces océans et, d'un autre côté, perdus dans ces lieux d'égarement désertiques, ils étaient dans la situation de celui que sa monture a amené à l'intérieur des terres et celle d'un autre dont la bête de charge s'est enfuie avec les bagages, ou quelqu'un rampant comme une fourmi, pieds nus, sans chaussure.

Je passai près d'un groupe d'entre eux, dans un certain lieu de réunion[19] et, pour moi, ils récitèrent un poème, une *qasîdah*, d'une vingtaine de vers. Je revins à mes sens en entendant l'un d'entre eux qui était :

Là où nous voyons une montagne de difficultés à traverser,
Lui, s'y enfonce sans aucun souci.

Je ne cessai de chevaucher les dos de l'aigle et du corbeau, faisant supporter à mon âme toute chose détestable, me délectant de toutes sortes de souffrances. À cause de moi aucune demeure ne pouvait trouver la paix et aucune quiétude s'installer, jusqu'à

18 - L'ensemble *al-Wâhid-al-Ahad* est considéré par Ibn 'Arabî comme un seul nom composé et non comme deux noms séparés. Il lui donne la primauté sur le Nom *Allâh* lorsque celui-ci n'est considéré que comme le Nom de la Fonction de Divinité (*al-Martabah,* ou *al-Ulûhiyyah*), car l'“Unique-Un” est réservé à l'Essence (*cf. Fut.* II, 57). Dans d'autres perspectives, le Nom *Allâh* a la primauté car, en plus du Nom de la Fonction de Divinité, il est le Nom propre de l'Essence.

Le recours, par l'Émîr, au Nom l'“Unique-Un”, dans les circonstances qu'il décrit, exprime une pure aspiration à la réalisation métaphysique suprême.

19 - *Mushhad* ou *mashhad* (plur. *Mashâhid*) peut désigner un lieu de contemplation, un endroit de réunion et le tombeau d'un saint.

ce que m'apparaissent les signes, qui s'étaient manifestés à ceux qui m'avaient précédé.

Un héraut déclama alors sur le rythme du chant du chamelier :

« *Réjouis-toi d'arriver ! Et ces signes,*
Combien de quêteurs sont morts avant d'y parvenir ! »

Et l'on projeta sur moi ce qui avait été projeté sur eux, et s'établit en moi ce qui s'était établi en eux. Lorsque je parvins là où ils étaient parvenus, et obtins ce qu'ils avaient obtenu, je demandai la liberté et la permission de m'avancer et de passer car, désormais, je connaissais la réalité profonde et le sens allégorique. Il me fut dit : « Ne dépasse pas les nuques des très véridiques. Reviens ! Au-delà de ta halte il n'y a que pur non-être ; rien qu'on puisse affirmer ou nier »[20].

Lorsque je revins à mes compagnons, ils me demandèrent : « Qu'y a-t-il derrière toi, ô préservé ? » Je répondis :

« *La parole qu'elle a dite est tranchante* »[21].

Alors, ô initiés, ne vous empressez pas à la colère et au blâme ! Qu'en serait-il si venait à vous un homme impuissant à ressentir quelque sensation et qu'il vous dise : « Faites-moi comprendre ce qu'est le plaisir de l'union sexuelle selon la science et l'expérience que vous en avez ! » Ils me répondirent : « Cela n'est possible que par l'expérience directe ! » J'ajoutai : « Mon expérience est de même nature ! »

Parmi eux, certains s'inclinèrent devant cet argument et me donnèrent raison, mais d'autres revinrent à la charge, contrariés. « Et ton Seigneur est le plus savant au sujet de celui qui

---

20 - Nous retenons *dahd* du manuscrit.

21 - Cette phrase fait partie d'un vers connu où il est question d'une femme appelée *Hadhâm*, nom qui signifie "tranchant" :

Lorsque Hadhâm parle, ils la croient,
Car la parole qu'elle dit est tranchante (*hadhâm*). »

est le mieux guidé dans la voie »[22] et parle de la façon la plus appropriée.

C'est lorsque se disperse la poussière que celui qui monte se rend compte qu'il est sur un cheval ou un âne[23].

22 - Cor. 18, 84.
23 - *Fut.* I, 280 : « Tu verras, lorsque la poussière sera dispersée, si sous toi il y a un cheval ou un âne. »

INTRODUCTION AUX POÈMES

La poésie est une des expressions de ce que l'on appelle "le langage rythmé". À ce propos, René Guénon écrit : « ce qui fait le fond même de tous les arts, c'est principalement une application de la science du rythme sous ses différentes formes, science qui elle-même se rattache immédiatement à celle du nombre »[24]. Il ajoute bientôt : « ce que nous venons de dire peut paraître évident surtout pour les arts phonétiques, dont les productions sont toutes constituées par des ensembles de rythmes se déployant dans le temps ; et la poésie doit à son caractère rythmique d'avoir été primitivement le mode d'expression rituel de la "langue des Dieux" ou de la "langue sacrée" par excellence » ; et il renvoie alors en note à « La Langue des Oiseaux ». Dans cet article[25], il mentionne le « mot *dhikr*, qui, dans l'ésotérisme islamique, s'applique à des formules rythmées correspondant exactement aux *mantras* hindous, formules dont la répétition a pour but de produire une harmonisation des divers éléments de l'être, et de

24 - « Les arts et leur conception traditionnelle », *Mélanges*, p. 106.
25 - Qui forme le ch. 7 des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, René Guénon a placé en entête de son texte les versets 1-3 de la sourate 37 qui sont traditionnellement considérés comme se rapportant aux anges ; à « la constitution des hiérarchies célestes ou spirituelles » ; à « la lutte des anges contre les démons » ; à la récitation du *dhikr*, c'est-à-dire à la récitation du "prototype éternel" du *Qorân* « inscrit sur la "table gardée" (*el-lawhul-mahfûz*), qui s'étend des cieux à la terre ».

déterminer des vibrations susceptibles, par leur répercussion à travers la série des états, en hiérarchie indéfinie, d'ouvrir une communication avec les états supérieurs, ce qui est d'ailleurs, d'une façon générale, la raison d'être essentielle et primordiale de tous les rites ». Il poursuit, en se référant à la "langue des oiseaux", « que nous pouvons appeler aussi "langue angélique", et dont l'image dans le monde humain est le langage rythmé, car c'est sur la "science du rythme", qui comporte d'ailleurs de multiples applications, que se basent en définitive tous les moyens qui peuvent être mis en œuvre pour entrer en communication avec les états supérieurs. C'est pourquoi une tradition islamique dit qu'Adam, dans le Paradis terrestre, parlait en vers, c'est-à-dire en langage rythmé ; il s'agit ici de cette "langue syriaque" (*loghah sûryâniyah*) [...] qui doit être regardée comme traduisant directement l'"illumination solaire" et "angélique" telle qu'elle se manifeste au centre de l'état humain. C'est aussi pourquoi les Livres sacrés sont écrits en langage rythmé [...] ; et d'ailleurs la poésie, originairement, n'était point cette vaine "littérature" qu'elle est devenue par une dégénérescence qu'explique la marche descendante du cycle humain, et elle avait un véritable caractère sacré. On peut en retrouver les traces jusqu'à l'antiquité occidentale classique où la poésie était encore appelée "langue des Dieux", expression équivalente à celles que nous avons indiquées puisque les "Dieux", c'est-à-dire les *Dêvas*[26], sont, comme les anges, la représentation des états supérieurs. En latin les vers étaient appelés *carmina*, désignation qui se rapportait à leur usage dans les rites, car le mot *carmen* est identique au sanscrit *Karma*, qui doit être pris ici dans son sens spécial d'"action rituelle" ; et le poète lui-même, interprète de la "langue sacrée" à travers laquelle transparaît le Verbe divin, était *vates*, mot qui le

26 - Le sanscrit *Dêva* et le latin *Deus* ne sont qu'un seul et même mot. [Note de René Guénon.]

caractérisait comme doué d'une inspiration en quelque sorte prophétique. Plus tard, par une autre dégénérescence, le *vates* ne fut plus qu'un vulgaire "devin", et le *carmen* (d'où le mot français "charme") un "enchantement", c'est-à-dire une opération de basse magie ; c'est là encore un exemple du fait que la magie, voire même la sorcellerie, est ce qui subsiste comme dernier vestige des traditions disparues. »

Tout ce que rapporte René Guénon sur la "langue syriaque", langue qui sera employée par les anges lors du questionnement du mort dans la tombe, et qui sera comprise par ce dernier, s'accorde avec ce qu'écrit l'Émîr, dans le troisième chapitre de sa *Lettre aux Français*, sur la "langue solaire", celui-ci connaissant sans doute, entre autres, les enseignements donnés à ce sujet par le Shaykh 'Abd al-'Azîz ad-Dabbâgh de Fez, dans le *Kitâb al-Ibrîz, Le Livre de l'Or pur*[27].

Chez les anciens Arabes, avant l'Islam, la poésie jouait un rôle majeur sur lequel il n'est pas besoin d'insister. Nous dirons seulement que les particularités des possibilités rythmiques de la langue sont en correspondance, d'une part avec la structure de l'âme arabe, et d'autre part avec les rythmes naturels dont cette âme faisait l'expérience quotidienne (cadence du pas des chameaux, etc.)

On peut penser que la qualité spirituelle de la poésie préislamique a subi, comme dans le cas de la poésie de l'« antiquité occidentale classique » dont parle René Guénon, une dégénérescence qui a justifié, lors de l'avènement de l'Islam, que l'on accuse les poètes d'être inspirés par des Jinns et non plus par des anges, ou par leurs équivalents dans l'ancienne tradition

27 - L'Émîr cite cette autorité dans le *Mawqif* 85 à propos du hadîth : « En vérité, ce Coran fut révélé selon sept lectures : récitez ce qui vous en est facilité ! » en précisant alors : « Il a été extraordinaire ; son apport en la matière est sans précédent. » Le *Kitâb al-Ibrîz* a été traduit en partie par Zakia Zouanat, sous le titre *Paroles d'or*, Éd. du Relié, 2007.

arabe[28]. La disgrâce qui toucha une certaine poésie a valu aux poètes ennemis du Prophète des malédictions dont on trouve trace dans le Coran[29] et la Tradition. Cependant, la poésie qui était interdite au Prophète ne le fut pas en elle-même, puisqu'à plusieurs reprises celui-ci s'en est servi contre ses ennemis, par l'intermédiaire de ses propres poètes qu'il envoya pour combattre ses contradicteurs lors de joutes orales. Chose remarquable qui n'est pas suffisamment mise en avant, et dont on ne tire pas toutes les conséquences, il est attesté qu'à plusieurs occasions l'Envoyé d'Allâh pria pour que le poète Hassan Ibn Thâbit soit « aidé par l'Esprit Saint » (*ar-Rûh al-Qudus*), expression qui désigne, dans son sens le plus technique, l'Ange même de la Révélation[30]. Par ailleurs, on rapporte que le Prophète a dit : « En vérité il y a une sagesse dans certaines poésies. » On connaît aussi l'épisode de la conversion de Ka'b Ibn Zuhayr, qui récita sa célèbre *Burda* en l'honneur du Prophète et qui fut recouvert par celui-ci de son manteau.

L'enseignement d'Ibn 'Arabî sur la poésie a été exposé par Claude Addas dans son article remarquable intitulé « Le Vaisseau de Pierre »[31]. Elle y montre notamment que pour le Shaykh al-Akbar « les principes majeurs qui régissent la

28 - Il faudrait ici faire quelques nuances entre la qualité initiatique éventuelle de certaines poésies anciennes et leur compréhension dans le milieu où elles étaient transmises. De plus, il faut se méfier de la platitude de l'interprétation des orientalistes modernes qui ont exclu la possibilité d'une lecture spirituelle de ces œuvres, pour n'en retenir que les aspects psychologiques et matériels.

29 - *Cf.* Cor. 26, 223. Ces poètes ont d'ailleurs généralement reconnu spontanément que le Coran n'était pas de l'inspiration poétique telle qu'ils en faisaient l'expérience.

30 - Ainsi se trouve confirmé, dans le cadre islamique, ce que René Guénon dit de la "langue des anges" dans les textes cités plus haut.

31 - *Connaissance des Religions*, nos 49-50, janv.-juin 1997 ; texte mis en ligne sur le site Internet de « *The Muhyiddin Ibn 'Arabî Society* » ; le lecteur aura tout intérêt à se reporter directement à ce travail, car nous ne pouvons ici en retenir que quelques aspects. Sur la poésie chez le Shaykh al-Akbar, lire aussi : Roger Deladrière, « The Dîwan of Ibn 'Arabî », *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, n°15, 1994, London, Oxford ; Abdelillah Benarafa, « La fonction de la

poétique arabe – l'éloquence, l'harmonie, la symétrie – sont d'institution divine [...] et qu'en tant que ses fondements participent de la Sagesse divine, la poésie est un art sacré et proprement universel, l'écho terrestre d'une divine harmonie ». L'auteur rappelle aussi que l'emploi de termes allusifs et de symboles permet aux connaissants initiés inspirés de transmettre à couvert des enseignements ésotériques ; et que d'autre part, comme Ibn 'Arabî le déclare lui-même, « Il n'a pas été interdit au Prophète d'user de la poésie parce qu'elle serait par nature méprisable, ou d'un rang inférieur, mais parce qu'elle est fondée sur des allusions (*ishârât*) et des symboles (*rumûz*), car la poésie relève de la connaissance subtile (*shu'ûr*). Or, il incombe à L'Envoyé d'être clair pour tout le monde et d'employer des expressions aussi limpides que possible ».

Nous terminerons cette très brève notice en indiquant que la "licence poétique" n'est pas une expression vaine. D'une façon générale, le commun des croyants, et surtout les savants littéralistes, ne sont pas à même de comprendre l'état intérieur de l'initié réalisé ; et il est certain aussi que nombre de tournures et de formules présentes dans les poèmes de l'Émîr pourraient difficilement être acceptées par les censeurs de toutes sortes si elles avaient été écrites en prose.

D'autre part, il faut dire que toute tentative, pour le poète, véritable « interprète de la "langue sacrée" » selon Guénon, de décrire et exprimer son "expérience" d'une manière claire, excluant toute ambiguïté, est vouée à l'échec. C'est pourquoi le lecteur rencontrera à tout moment, dans sa progression, le thème de la perplexité, conçue tantôt comme le désarroi de la nature créée qui perd pied et se désagrège devant l'Infini ; tantôt comme la béatitude de l'Élu dont le cœur reçoit le déferlement sans limite des dons et des sciences divines. Cette

poésie comme lieu de manifestation des réalités supérieures chez Ibn 'Arabî », sur le site Internet de « oummatv ».

perplexité trouve sa racine dans le rapport de la multiplicité à l'Unité et de l'Unité à la multiplicité, question qui est un des thèmes fondamentaux du *Livre des Haltes*.

POÈMES

Poème 1

1 *Si tu avais vu Celui que j'ai contemplé ouvertement,*
Tu nous aurais excusé, suivi en cela de ceux qui nous blâment le plus.

2 *Tu saurais comment le cas s'explique,*
Et comment nous avons dit ce que nous avons dit, et ce qui nous fut dit.

3 *Tu aurais pleuré du sang en disant : « Hélas ! »,*
Et fait don de ton esprit afin d'être uni à nous.

4 *Cœur attristé, préoccupé de qui lui manque,*
Tu verrais la grâce que nous avons reçue, là où Allâh nous a favorisé.

5 *La calamité de ton déni vous cerne, ô malheureux.*
Jamais la frayeur et la terreur ne nous prirent à aucun moment ;

6 *Nous sommes dans une béatitude, perpétuellement dans la sérénité,*
Gratifié de ce que la Divinité nous a accordé.

Vers 1.
– *ceux qui nous blâment le plus* : de nombreux passages des poèmes et des "Haltes" s'attachent à défendre les hommes de réalisation spirituelle authentique contre les attaques qu'ils subissent de la part des "exotéristes", des philosophes, des théologiens et autres adversaires.
Vers 4.
– *de qui lui manque* : nous suivons la leçon *bi-fâ'itihi* du Ms., au lieu de *bi-ghâyatihi* (« à son extrême ») des deux éditions.

7 *Notre beauté tient à des sciences que tu ignores ;*
Nous les a accordées Celui qui guide et nous a embelli.

8 *Nous connaissons tous les attributs par lesquels vous nous décrivez,*
Et nous nous connaissons mieux que vous ne nous connaissez.

9 *Mieux encore : nous vous connaissons mieux que vous ne vous connaissez ;*
Nous connaissons votre demeure alors que vous ignorez la nôtre.

10 *En fait, pour nous, vous êtes de purs esprits,*
Alors que dans votre ignorance extrême nous sommes ce qu'il y a de plus infâme !

Vers 10.
– Ce dernier vers manque dans Éd. 2.
– *vous êtes de purs esprits* : l'initié qui a réalisé les états supérieurs de l'être perçoit la réalité spirituelle cachée sous la forme sensible et subtile des choses. Cette connaissance est possible en vertu des états multiples que comporte tout être (*cf.* René Guénon, *Les états multiples de l'être*, spécialement le ch. 13).

Poème 2

1 *Ô toi qui es éveillé, si tu avais été présent dans notre ciel*
Au moment où il se fendit, alors qu'il perdait sa cohésion ;

2 *Si tu avais contemplé notre terre ébranlée par son tremblement,*
Rejetant ce qu'elle contient, alors que les montagnes tombaient en poussière,

3 *Tu aurais vu notre terre remplacée par une autre, de même pour notre ciel.*

Ce poème, dans son entier, est une description des modalités de la mort et de la résurrection par allusion à des versets coraniques. Il peut s'appliquer au point de vue initiatique comme ici, mais aussi à la mort corporelle et à la résurrection du microcosme ou du macrocosme. Sur la mort initiatique, voir René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, ch. 26.
Vers 1.
– *où il se fendit* : *cf.* Cor. 55, 37 ; 69, 17 ; 84, 1.
Vers 2.
– *notre terre* : nous retenons *ardanâ* du Ms.
– *tremblement* ou *séisme* : *cf.* Cor. 99, 1.
– *ce qu'elle contient* : *cf.* Cor. 99, 2. Le rejet, par la terre, de ce qu'elle contient, ou de ses fardeaux (*athqâlahâ*) selon l'expression coranique, peut s'entendre de la Résurrection des corps, mais aussi de l'extériorisation finale, en vue d'un "jugement", de toutes les "imprégnations" enfouies dans les supports de manifestation, et qui sont les conséquences des actes, activités ou influences absorbés par ces substances dans leur cycle d'existence, et déterminant leur cycle d'existence future.
– *les montagnes tombaient en poussière* : *cf.* Cor. 69, 14. En 89, 21, cette "pulvérisation" est étendue à la terre entière, alors qu'en 7, 143, elle est appliquée spécifiquement à la montagne que Moïse regarde, ce qui provoque le foudroiement et l'évanouissement de celui-ci ; il y sera fait référence plus loin, et nous retrouverons ce thème dans la suite des *Mawâqif.*
Vers 3.
– Des séquences sont inversées dans les vers 3 et 5 des deux éditions par rapport au Ms., sans que cela altère le sens.
– *notre terre remplacée par une autre, de même pour notre ciel* : *cf.* « Alors je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre » (Jean, *Apocalypse*, 21, 1) ; « Car Je vais créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre » (Isaïe, 65, 17).

Lorsque que nous dissolvions notre état intermédiaire, alors que tout s'anéantissait,

4 *Tu aurais contemplé notre évanouissement quand ton Seigneur disait :*
« La Royauté est à Moi en ce jour et, en cela, Je n'ai pas d'associé ! »

5 *Puis, notre reprise de conscience, tandis que le Protecteur projetait*
Certains de Ses signes en disant : « Tu es béni ! »

6 *Tu aurais certes contemplé une chose impossible à contempler,*
Et tu aurais entendu de Lui ce que nul n'a capacité à saisir.

7 *Tu aurais su ainsi que les initiés réalisent la mort,*
Et que, grâce à cela, les gardiens du Roi leur révèlent le secret.

– *notre état intermédiaire : barzakhanâ.* Dans l'homme, *al-barzakh* désigne l'âme, l'état subtil psychique, situé entre l'esprit informel et l'état grossier corporel. Le processus décrit ici est la résorption de l'état grossier dans l'état subtil, puis de l'ensemble dans l'état informel et, finalement, la réintégration du tout dans le non manifesté (*cf.* René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. 18-22).
Vers 4.
– *notre évanouissement* : *sa'qatanâ*, nouvelle allusion au foudroiement et à l'évanouissement de Mûsâ.
– *La Royauté est à Moi en ce jour* : *cf.* Cor. 22, 56 et 40, 16.
Vers 7.
– *leur révèlent le secret*, ou « *leur laissent toute licence* ». La notion de "mort initiatique" repose sur une sentence : « Mourez avant de mourir ! », que certains font remonter au Prophète, et d'autres à 'Alî ou à des maîtres du soufisme.

Poème 3

1 *Nous avons écarté le voile et s'est effacée la ténèbre de l'altérité,*
"Moi", "toi", "lui", se dissipèrent ; il n'y a plus d'ambiguïté.

2 *Nul autre que nous ne subsista. Il n'y eut jamais autre que nous.*
Je suis l'échanson, l'abreuvé, le vin et la coupe.

3 *Les contraires se sont unis en moi et, en vérité, je suis*
L'unique et le multiple, le genre et l'espèce.

4 *Ne te voile pas par ce que tu perçois multiple ;*
Ce n'est rien d'autre que notre personne transcendante et sainte.

5 *Tant que tu vois par nous, tu nous vois,*
Sinon tu es un aveugle à cause de qui tout disparaît.

6 *C'est la religion, la réalisation de mon unité. Qu'aucun autre ne s'imagine surtout*
Qu'il me rend unique ; l'"autre", c'est l'association, la souillure.

7 *Tant que tu restes "autre" que nous, tu es notre associé.*
Mais, y a-t-il là réellement altérité, ô être stupide halluciné ?

Il y a ambiguïté voulue, dans tout ce poème, et de nombreuses fois dans les autres, sur l'identité du sujet parlant : s'agit-il d'*Allâh* Lui-même ou s'agit-il de l'initié "éteint" en *Allâh*, qui est à distinguer de celui qui, après être passé par l'extinction (*fanâ*), est dans la permanence (*baqâ'*) par *Allâh* ? Selon les situations, certaines choses, au point de vue du *taçawwuf*, peuvent être dites et faites, ou non.
Vers 1.
– *"Moi", "toi", "lui", se dissipèrent* : c'est-à-dire que toute forme de relation et de relativité symbolisées par ces pronoms a disparu.
Vers 4.
– La réalisation métaphysique n'anéantit pas les choses, mais la vision duelle que nous en avons et qui produit l'illusion de leur indépendance et de leur séparativité vis-à-vis du Principe.
Vers 6.
– *la réalisation de mon unité* : *tawhîdî*, ou : « *la doctrine de mon unité* », « *ma doctrine de l'unité* », « *mon tawhîd* » ; il s'agit ici de l'attestation métaphysique de l'Identité suprême pleinement réalisée initiatiquement, affirmée de nouveau dans le vers 10. Dans cette acception, le *Tawhîd* « enseigne que le principe du Tout est une Réalité essentielle unique, *al-Haqîqatu-l-Ahadiyya*, ou encore *al-Haqîqa* tout court, la Réalité au sens absolu, et que par conséquent la réalisation suprême est

8 *Tant que tu "existes", ton associationnisme est patent ;*
Si tu n'existes pas, alors peut-être le malheur s'en ira-t-il.

9 *Romps avec l'existence de ton âme, tu obtiendras ton désir.*
Laisse l'égarement de la raison ; c'est elle qui te retient prisonnier.

10 *Ma profession de l'unité qui est agréée n'est pas une parole, mais*
Elle implique réalisation effective. Que ne t'illusionne ni jinn, ni homme.

11 *Il ne s'agit que de t'éteindre finalement,*
Et de perdre conscience, de telle sorte qu'il n'y ait plus ni esprit, ni sens.

12 *Tu contemples alors les états de la Résurrection ouvertement.*
Sont préparés pour toi les linceuls, le lavage, la tombe.

---

la prise de conscience, ou la connaissance, ou encore la contemplation de ce qui est immuablement de toute éternité, sans aucune altération quant à l'essentiel, et non pas une "unification", ou une "union" conçue comme se réalisant entre deux réalités ou essences distinctes » (Michel Vâlsan, "Introduction" à sa trad. du *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* d'Ibn 'Arabî, p. 11, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1984).
– *l'"autre", c'est l'association* : dans le chapitre 172 des *Futûhât al-Makkiyyah*, le Shaykh al-Akbar dit ceci : « Les Hommes d'Allâh ont considéré que si le *Tawhîd* est affirmé comme acte d'unification, cela constitue un pur *shirk* ("association" ou "polythéisme"), car celui qui est de Soi-Même Unique n'est pas unique par ton acte à Son sujet (*bi-ithbâtika iyyâ-Hu*). Ce n'est pas toi qui Le rends tel, mais Il est ainsi de Soi-Même ; tu as seulement compris qu'Il est Unique, sans que tu L'aies rendu Unique » (trad. de Michel Vâlsan, *Science sacrée* n° 7, p. 55). Michel Vâlsan ajoute en note : « Initiatiquement et métaphysiquement, ce que dit le Cheikh al-Akbar revient quand même à ceci : le Soi unique et universel que l'être découvre, en soi-même et partout, par le dévoilement et l'illumination suprêmes, est par Lui-même et en Lui-même dans une permanente actualité. La Science obtenue à Son sujet n'est que la prise de conscience de Soi-même (*cf.* le hadîth : "Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur"). »
Vers 9.
– *la raison* : ou l'intellect, *al-'aql.*
Vers 10.
– *réalisation effective* : ou acte, *fi'l.*
Vers 11.
– *perdre conscience* : *tus'aqu*, allusions à l'évanouissement général des créatures lorsqu'il sera soufflé dans le Cor au Jour de la Résurrection (*cf.* Cor. 39, 68) et au foudroiement de Moïse dont il a été question au poème précédent.

13 *Là, tu sais avec certitude et réalises l'Unité.*
Tu sais ce que sont la fin et l'origine.

14 *S'éteint ce qui était déjà éteint,*
Et subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être : le Principe.

15 *Si tu es cela, tu es ce roi pour lequel*
S'abaissent les faces dont les voix sont murmures.

Vers 13.
– *la fin* : *adh-dhanâb.* Puisqu'il vient d'être fait mention de la Résurrection, on remarquera que c'est à partir du *'ajb adh-dhanab* (ce dernier mot est de la même racine que *dhanâb*) que s'effectuera la Résurrection des corps (*cf.* René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch.VII ; Maurice Gloton, *Ibn 'Arabî, De la Mort à la Résurrection*, n. 116, pp. 179-180, Éd. Albouraq, Beyrouth, 2009).
Vers 14.
– *S'éteint ce qui était déjà éteint* : *cf.* Cheikh al-'Alawî, *Sagesse céleste*, p. 326 (trad. de M. Chabry et J. Gonzalez, Éd. La Caravane, 2007). Le Chapitre 14 de cet ouvrage est consacré aux thèmes abordés dans ce poème.
Vers 15.
– *S'abaissent les faces* : allusion à Cor. 20, 111 : « Et les faces s'abaisseront pour le Vivant Subsistant par Soi alors que quiconque portera injustice (ou ténèbre) perdra ses illusions. »
– *les voix sont murmures* : *cf.* Cor. 20, 108 : « En ce jour, ils suivront le Convocateur en qui il n'y a nulle tortuosité et les voix s'abaisseront pour le Tout-Miséricordieux de sorte que tu n'entendras qu'un murmure. »

Poème 4

1 *Le Bien-aimé se dévoila sous le rapport où Il est invisible.*
Quel étonnement de Le voir là où je ne vois pas !

2 *Il fut cause de ma disparition et notre gardien disparut.*
Le voile de la séparation s'évanouit et le doute s'évanouit.

3 *Je me mis à Le voir à tout moment, à tout instant,*
Alors qu'Il était tantôt absent, tantôt présent, auparavant.

4 *Le Créateur permanent n'est connu que par le fait qu'Il intègre*
Les opposés discordants sous tous les aspects.

5 *Il Se joint à moi ; finie l'ignorance après cela !*
Il me rapprocha et fut ouïe et vue pénétrante.

6 *Il Se confia à moi dans le secret intime, là où il n'y a plus de séparation entre nous deux.*

Les premiers vers expriment un état de dépassement des contraires où tout mode conditionné attribué à l'être est éliminé.
Vers 2.
– *notre gardien* : *al-Raqîb*, désigne ce qui observe, guette, surveille une chose, ou veille sur elle. C'est un "témoin". Dans le Coran ce terme s'applique souvent à un attribut divin (*cf.* Cor. 5, 118 ; 11, 93 ; 4, 1 ; 33, 52), mais il peut faire référence aux anges qui recueillent les paroles et actes de chacun (*cf.* Cor. 50, 17-18), ou à l'ange "gardien". Dès lors que la relativité est dépassée, ces fonctions intermédiaires disparaissent. Dans le cas présent, cela revient à ce qu'on appelle "l'épuisement définitif du *karma* par la Délivrance" dans la tradition hindoue.
– *Al-bayn*, "l'entre-deux", "la distinction", "l'intervalle". Dès lors que les choses sont perçues en mode duel, apparaît nécessairement, de manière purement conceptuelle, un lien ou une relation entre les deux. Cet "isthme", *barzakh*, disparaît lorsque la dualité est dépassée ou, selon une autre façon de considérer ce processus, c'est cet "isthme" lui-même qui absorbe les contraires.
– *Inhasama al-mirâ'* que l'on peut traduire aussi : "le différend fut tranché".
Vers 5.
– *ouïe et vue pénétrante* : référence à un célèbre hadîth *qudsî* qui sera souvent repris dans les *Mawâqif.*
Vers 6.
– *le secret intime* : sur le terme *sirr*, Michel Vâlsan écrit : « On aperçoit ainsi que par cette notion du *Sirr* universel, qui est la Réalité essentielle et secrète de tout être vivant, on a en *Taçawwuf* un terme strictement arabe et muhammadien pour

Il me dit un secret porté par la douceur de la brise, lorsqu'elle se diffuse.

7 *Il me cajola en m'annonçant Sa parole de vérité*
« J'ai choisi, J'ai élu, sans conteste ! »

8 *Il me mit à l'aise – oh ! quel délice ! – me disant :*
« Jouis ! Enduisant les regards du khôl de la beauté ;

9 *Il y a si longtemps déjà que tu aspires à la rencontre,*
Alors que Ma beauté était cachée par le voile ».

10 *Combien seraient morts martyrs de désir, s'évanouissant*
D'amour pour cette beauté, s'ils en avaient pris la mesure !

11 *Combien de martyrs de l'amour, contemplant*
Une partie de ce que j'ai contemplé, ont trépassé et furent mis au tombeau !

12 *Et ce Qays 'Âmir qui s'imagina Notre lumière*
En Laylâ et mourut inconsolable, désemparé !

13 *Par Notre faveur une grâce providentielle t'était prédestinée,*
Raconte Notre don, informe à ce sujet !

---

désigner la même chose qu'*Atmâ*, le Soi du *Vêdânta* ; il est même remarquable que ce *Sirr* divin provient du *Nafas* rahmanien ce qui assimile encore sa position à celle d'*Atmâ* dont le nom vient d'une racine exprimant elle-même l'idée de "souffle". » (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 76, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1984).
– *lorsqu'elle se diffuse* : *sarâ*, ou « *de nuit* ».
Vers 7.
– *Il me cajola* : *lâtafanî* dans Éd. 1 et Éd. 2. Le Ms. porte *wâsalnî*, « *Il me mit en union intime* » que l'on a déjà rencontré au début du vers 5.
– *J'ai choisi* : le premier mot du deuxième hémistiche est, dans Ms., *ilayya*, « à moi », qui complète le dernier mot du premier hémistiche *mu'linan*, « annonçant », le tout étant rendu par « m'annonçant ». Éd. 1 et Éd. 2 lisent *innî*, « certes, je... » à la place de *ilyya*.
Vers 12.
– Qays, des 'Âmir ibn Sa'sa' est *Majnûn Laylâ*, "le fou de Laylâ" (dont il est question plus loin), héros d'un roman contant l'amour impossible entre Qays et sa cousine qui rendra fou le premier. Ce thème sert, par des interprétations variées, à exprimer, dans le Soufisme, les relations entre l'amant en quête de son Bien-Aimé divin.
Vers 13.
Raconte notre don : allusion à Cor. 93, 11 : « Et quant à la grâce de Ton Seigneur, parles-en ! »

14 *Chante et fredonne ; ne sois pas ennuyé par qui te réfute ;*
Réjouis-toi de l'union et remercie Allâh !

15 *Abreuve-toi de joie, console-toi, et profite de la grâce de notre rencontre.*
Nous t'avons dévoilé ce que tu vois : quelle majestueuse vision !

16 *Vagabonde, prends ta liberté ; tu mérites tout cela !*
La possession d'une chose pareille revient à celui qui en est le plus digne.

17 *Al-Hallâj, autrefois, but une coupe de vin :*
Ce qui advint de lui devint légende,

18 *Alors que moi je bus la coupe, et la coupe d'après,*
Puis coupe après coupe, sans compter.

19 *Il ne cessa de m'abreuver alors que je Lui disais :*
« Donne-moi plus tant que mon cœur est en feu ! »

20 *Et dans cet état, état d'ivresse, d'effacement, d'extinction,*
Je parvins réellement au "non où", au "sans au-delà".

21 *Je suis le moïsiaque et l'ahmadien en tant qu'héritier,*
Je m'évanouis et notre Mont Tûr fut pulvérisé, et il advint ce qu'il advint.

Vers 18.
– *sans compter* : nous choisissons *hâsir* de Ms. Le cas de Al-Hallâj est maintes fois abordé chez Ibn 'Arabî et l'Émir ; nous aurons l'occasion d'en reparler.
Vers 21.
– *Je suis le moïsiaque et l'ahmadien* ; *cf.* Introduction, p. 8, n. 4.
– *Mont Tûr* : nouvelle allusion à Cor. 7, 143.

Poème 5

1 *Les moments où l'on se joint à vous sont fête et réjouissances,*
Ô vous qui êtes l'esprit pour moi, le rafraîchissement, le vin.

2 *Ô vous dont la vision cerne mon œil du khôl de la veille ;*
Il brille dans le visage du Beau où il trouve son repos.

3 *Vous dont l'ardeur s'infuse en toute sa nature :*
Intellect, âme, membres, esprits.

4 *Je n'ai jamais rien vu apparaître,*
Sans que les bien-aimés de mon cœur brillent en deçà.

5 *J'ai contemplé la beauté de Celui à qui nulle beauté ne peut être comparée,*
Après quoi mon cœur ne put se complaire à en aimer d'autre.

6 *Je suis dans l'incapacité de regarder d'autres qu'eux,*
Quand bien même, me haïrait et me désapprouverait le reste du genre humain.

Vers 1.
à vous : l'Émîr ne révèle pas l'identité des êtres dont il fait l'éloge dans ce poème. Il peut s'agir d'aspects divins, d'êtres informels comme les anges, d'hommes spirituels d'une manière générale, ou de ceux qui occupent les hiérarchies initiatiques fonctionnelles d'une manière particulière. Le Cheikh al-'Alawî (*cf. Sagesse céleste*, pp. 164-165) cite une partie de ce poème et l'applique à la fréquentation des Hommes spirituels en général, mais aussi spécialement à celle des connaissants qui « disposent du soufre rouge et du musc le plus pur ». "Esprit" (*Rûh*), "rafraichissement" (*rawh*) et "vin" (*râh*) de la fin du vers sont tirés d'une racine commune *R. W. H.*
Vers 2.
– *cerne* : nous rendons le verbe *iktahal* par deux de ses sens possibles : "enduire de kôhl" et "rester éveillé".
Vers 3.
– *sa nature* : *jawharah*, "joyau", "bijou", "pierre précieuse" dans Ms. et Éd. 2 ; *jawharihi* dans Éd. 1., "sa substance", "son essence", "sa nature essentielle", le substantif *jawhar* incluant aussi les sens de *jawharah*.
Vers 6.
– *haïrait* : nous retenons *qalâ*, "haïr quelqu'un", "l'avoir en aversion", "le fuir", de Éd. 2 plutôt que *qalita* des deux autres versions.

7 *Je fus englouti dans leur amour un temps ; et maintenant me voici,*
Dans leur océan, vrai vaisseau et navigateur.

8 *Peu importe pour celui qui, un jour, a vu leur beauté,*
Que soleil et ombres ne lui apparaissent plus.

9 *Si les montagnes de la Mecque voyaient où ils vivent,*
Elles gémiraient et, d'amour pour eux, roucouleraient, et même crieraient-elles !

10 *Si les astres brillants, dont le mouvement circulaire n'a pas de fin,*
Les voyaient, ils ne pourraient ni aller ni venir.

11 *Si je pouvais m'émerveiller de quelque chose, je m'émerveillerais*
De la patience des amants qui ne peuvent ni gémir, ni communiquer leur secret.

12 *Je veux cacher la passion un temps, mais m'en empêche*
Ma volupté ; comment pourrait-il en être autrement : l'amour est opprobre.

13 *Rien ne me fera tourner bride ni renoncer à l'amour que je leur porte,*
Ni sabre tranchant sur ma poitrine, ni lances.

14 *Les blâmeurs disent : « Le charme est en toi ! » Je leur réponds :*
« Oui et j'y trouve ma santé et mon équilibre ! »

Vers 7.
– *et maintenant me voici* : *wa hâ anâ dhâ* dans Ms. et Éd. 1 est remplacé par *a lam taranî*, « ne me vois-tu pas… ? » dans Éd. 2.
– Ce vers 7 semble faire allusion à deux états de l'auteur : dans un premier temps il est totalement "subjugué" par la compagnie de ces êtres exceptionnels, d'où l'idée "d'engloutissement" ; et dans un deuxième temps il "maîtrise" cet évènement et "navigue" sur leur océan. Il peut y avoir dans ce dernier élément une indication qu'il fait lui-même partie de ces entités spirituelles.
Vers 12.
– *Ma volupté* : *tahattukî*, "mon dévergondage", "mon libertinage", "ma dissolution" ; manque dans Ms.
Vers 14.
– *Le charme* : *as-Sihr*, signifie aussi "l'enchantement", "la magie", "la sorcellerie".

15 *Il ne cesse de croître en moi à tout instant, pour toujours,*
Et, grâce à lui, je reçois des louanges parmi les êtres du fol amour.

16 *Ô toi qui me blâmes, sois mon avocat défendant mon amour pour eux,*
Car mon cœur est avide de ce que tu l'aimes.

17 *Le blâme incite et stimule.*
Doucement ! Tu parles beaucoup et insistes trop !

18 *Moi, en vérité, je romprai avec l'ami intime qui ne me parle pas*
D'eux et n'a pas les Tables de ma Thora.

19 *La loi de l'amour exige, lorsqu'elle gouverne,*
De s'éloigner de l'ami intime, qui ne fait rien quand je suis en peine.

20 *Le pauvre, il n'a jamais goûté la saveur de l'amour,*
Tout en profitant librement de tous les plaisirs !

21 *Il n'a pas passé des nuits blanches à observer les étoiles, troublé par la passion,*
Les noirs serpents du désir rôdant dans ses entrailles.

22 *Le vin de la passion ne s'est jamais répandu dans ses os,*
Et il n'a jamais senti les parfums de Su'âd.

Vers 17.
– *stimule* : *taqwiyyah*, dans Ms. et Éd. 2 ; *taghwiyyah* "action de faire tomber dans l'erreur, de séduire" dans Éd. 1.
Vers 21.
– *observer les étoiles* : *yar'â an-nujûm*. L'idée est de rester éveillé toute la nuit au point de suivre les levers, trajectoires, et couchers des étoiles.
Vers 22.
– *Su'âd* : amante chantée par Ka'b Ibn Zuhayr dans son *Bânat Su'âd*, *Su'âd s'en est allée*, poésie traduite sous le titre *Su'âd a disparu* par René Basset, Alger, 1910. Ce poète, lors de sa conversion à l'Islam, a récité sa célèbre *Burda*, devant le Prophète, en l'honneur de celui-ci. Cet épisode, ainsi que d'autres très nombreux retenus par la tradition, justifie un emploi sacré de la poésie en Islam.
Éd. 2 propose : *lâ istafazat-hu min Luqman arwâh*,
« *Les parfums de Luqmân ne l'ont jamais excité* ».

23 *Mon commensal, celui avec qui je m'entretiens de nuit, n'est autre qu'un jeune homme*
Divulguant leur enseignement d'une manière intelligible.

24 *Il n'en résulte pour moi aucun effort, mieux encore : je n'ai pas besoin de m'en occuper ou d'agir.*
Mais, dans leur propos, il y a de bonnes marchandises et des bénéfices.

25 *Le Paradis de l'Immortalité n'est que dans leurs assemblées ;*
Il recèle des fruits, des oiseaux, de grands arbres.

26 *La passion de l'amant chez l'aimé, où est-elle ensevelie ?*
Il se délasse, tant que s'exhalent de l'aimé des souffles vivifiants.

27 *J'aimerais, tout au long des nuits, être en retraite avec eux,*
Alors que déjà l'on fait tourner aiguières et coupes.

28 *Je crains l'aube, lorsque ses éclaireurs apparaissent ;*
Plût au Ciel qu'il n'y ait jamais eu ni lueur ni aurores !

29 *Pour moi, la nuit apparaît illuminée par la beauté de leurs formes,*
Et le temps est entièrement lumières et allégresse.

Vers 23.
– *un jeune homme* : sur le *Fatâ*, *cf.* Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, pp. 49-50, 106, et 126-128 ; Laila Khalifa, *Ibn Arabî, L'initiation à la futuwwa*, pp. 226-238, Éd. Albouraq, Beyrouth, 2001.
Vers 24.
– *pour moi* : *lî* est absent de Éd. 1.
– *aucun effort* : les sciences données ainsi ne sont pas le résultat d'une recherche et d'une activité humaines.
Vers 25.
– *Le Paradis de l'Immortalité* : *Jannah al-Khuld* ; *cf.* Cor. 25, 15. Sur les différents Jardins paradisiaques, *cf.* Maurice Gloton, *Ibn 'Arabî, De la Mort à la Résurrection*, pp. 31 et 208, Éd. Albouraq, Beyrouth, 2009.
Vers 26.
– Éd. 2 propose pour ce vers :
« *Huwa al-muhibbu ladâ al-mahbûb haythu thawâ ;*
wa kayfamâ râha habbat min-hu arwâh »,
« *Il est l'amant auprès du bien-aimé là où il réside ;*
Et de quelque manière qu'il se meuve s'exhalent de lui des souffles vivifiants ».

30 *Apaise-toi mon cœur et installe-toi dans la grâce et la reconnaissance.
Tu as atteint ce que tu visais, les autres hommes étant soumis à l'arrêt ou au mouvement.*

31 *Demande toujours plus à ton Dieu ; en vérité, Il possède
Des trésors sans serrure ni clef !*

Poème 6

1 *Je vois Celui qui m'a éteint. Il va me remplacer après ;*
Il assume notre image, de sorte que la limite le circonscrit.

2 *De ce fait, je vois Son Nom désigner notre image.*
Il répond, si on Le sollicite ; c'est irréfutable et indéniable.

3 *Que pensent-ils donc ? Ils l'appellent « serviteur d'un Puissant »,*
Alors que ne subsiste qu'un Puissant sans serviteur.

4 *Il a disparu celui dont la nature est de disparaître.*
La forme imaginaire de l'ombre a cessé, le nuage sombre s'est retiré.

5 *Le voile de l'intellect préservé a été levé.*
Est devenu égarement ce qu'il considérait comme bonne direction.

6 *Je ne suis pas, moi, celui-là que vous connaissiez.*
Recherchez donc délibérément Celui-ci qui vous parle !

7 *Vous-mêmes n'êtes pas ceux que j'ai connus ;*
Votre 'Amrû n'est pas 'Amrû et votre Zayd n'est pas Zayd.

8 *Ma poitrine est devenue étroite à cause de Celui dont je suis épris ;*
Ce que j'exprime est insuffisant : Il paraît et ne paraît pas !

Vers 4.
– *le nuage sombre, sadd* : tout ce qui bouche, obstrue, remplit, clôt, etc. ; ce terme s'applique aussi au nuage noir qui empêche de voir le soleil.
Vers 5.
– *l'intellect préservé* : nous choisissons *al-'aql al-masûn* – avec l'article pour ce dernier mot – de Éd. 1 et Éd. 2. *Masûn* signifie "gardé", "préservé", "protégé", "inviolable", "chaste".
Vers 6.
– *délibérément, qasda*, "avec intention" "dessein", "visée", "objectif" ; cet adverbe peut venir en complément de la première partie de la phrase, ainsi que nous l'avons considéré dans notre traduction ; mais on pourrait le lier aussi à la deuxième partie et traduire : « *Recherchez donc Celui qui vous parle délibérément !* »
Vers 7.
– *'Amrû* et *Zayd* sont les prénoms employés pour désigner des personnes quelconques, une sorte d'équivalents du français "Pierre, Paul, Jacques".

9 *Absolvez-donc celui qui a goûté ce resserrement de poitrine*
Comme celui qui a déjà goûté devient celui qui vous absous !

Vers 9.
– *Absolvez-donc* : nous retenons *fa-'adhirû* de Ms. et Éd. 2.

Poème 7

1 *Je suis perplexe à mon sujet et perplexe sur ma perplexité ;*
De ces réalités, laquelle est sûre et m'appartient en propre, laquelle ?

2 *Suis-je doué d'existence ou suis-je non-existant ?*
Ma réalité est-elle affirmée ou niée ?

3 *Suis-je possibilité contingente ou être nécessaire ?*
Suis-je voilé ou suis-je visible ?

4 *Suis-je conditionné ou suis-je absolu ?*
Je ne suis ni céleste ni terrestre.

5 *Suis-je fixé à un endroit plutôt qu'en mouvement ?*
Suis-je quelque chose ou non-chose ?

Vers 1.
– *ma perplexité* : le terme *hayrah* peut être compris selon différents sens, certains étant négatifs, d'autres positifs (*cf.* plus loin la Halte 14). Pour Michel Vâlsan, « Le caractère nécessaire et aussi béatifique de la *hayrah* en matière de connaissance divine est illustré par la demande que le Prophète adresse à Allâh : "Mon Seigneur, ajoute-moi en Toi un nouvel éblouissement" (*Rabbî zidnî fî-Ka tahayyuran* [même racine que *hayrah*]) formule corrélative et au fond équivalente à : "Mon Seigneur, ajoute-moi une nouvelle science" (*Rabbî zidnî 'ilman*, Cor. 20, 114) » (n. 3, p. 206, de sa trad. du *Livre du Nom de Majesté : « Allâh »*, *Études Traditionnelles* n° 269) ; conformément à la doctrine du Shaykh al-Akbar, l'accroissement de la perplexité est ainsi mis en rapport avec l'accroissement de la science.
Dans le vers 1 de ce poème, la perplexité est le résultat de la tentative de "définir" le degré de réalité des choses en général et de l'état de l'Homme réalisé en particulier ; ce thème est omniprésent dans les poèmes et dans les *Mawâqif.*
Vers 3.
– *visible* : nous retenons *mar'iyy* de Ms. et Éd. 2.
Vers 5.
– *non-chose* : *lâ shay'*. Cette expression peut être entendue dans une perspective opérative afférente à l'Identité Suprême : dans son "Analyse du Traité" précédant sa traduction du *Traité de l'Identité suprême* de Balyânî, Michel Vâlsan commente ainsi le hadîth cité au début de ce texte : « Allâh était, et pas de Chose (*lâ shay'*) avec Lui » : « pour que la connaissance de l'âme soit la Connaissance d'Allâh, l'âme doit être comprise comme n'ayant par elle-même aucun rapport avec l'existence ou avec la cessation de l'existence. L'état véritable de l'âme est celui de Non-Chose, et cet état est immuable depuis le Sans-Commencement (*al-Azal*) jusqu'au Sans-Fin (*al-Abad*) de l'Éternité, dans un Éternel Présent (*al-'Ân*).

6 *Suis-je doué de réalité divine ou suis-je de nature créée ?*
Mon monde est-il caché ou suis-je visible ?

7 *Suis-je une substance pure ou suis-je doué de modalité ?*
Suis-je de nature corporelle ou spirituelle ?

8 *Puis-je comprendre qui je suis ? C'est là ma perplexité !*
Suis-je mort ou doué de vie ?

9 *Suis-je contraint ou ai-je le libre arbitre ?*
Suis-je savant ou ignorant aveugle ?

10 *Est-ce moi qui agis ou n'est-ce pas moi ?*
Doit-on dire que je subis mon destin ou que j'y participe ?

11 *Je me voyais d'abord agissant par moi-même et, après cela,*
Je me vis agissant par Lui avant tout,

12 *Puis, ensuite, je Le vis agir par moi,*
Inversement à ce qui était avant : les choses s'entremêlent.

13 *Rien ne subsista, ni ceci, ni ceci, et cela ne subsista pas ;*
Il ne reste qu'Allâh, sans second !

14 *Si tu veux, tu affirmes que me reviennent tous les contraires.*
Si tu veux retire-les ; ce que tu déploies est pour moi replié.

15 *Dès le moment où je fus réduit en poussière, effacé, éteint,*
Je revins à ma réalité absolue : plus de guidance ni d'égarement.

L'âme réside inaffectée dans cet Instant éternel et Allâh est Lui-même cet Instant. L'autre n'existe pas. L'Altérité n'est admise sous aucune des modalités spéculatives courantes » (*Il Trattato dell'Identità Suprema*, p. 45, Oriente e Occidente, Milano, 2010). Ce traité de Balyânî a été traduit, comme provenant d'Ibn 'Arabî, sous le titre *Le traité de l'Unité*, par 'Abd al- Hâdî Aguéli (*La Gnose*, juin, juillet, août 1911), et repris dans *Le Voile d'Isis* (janvier et février 1933). Michel Chodkiewicz en a rétabli l'attribution à Balyânî, en proposant une nouvelle traduction (*Épître sur l'Unicité Absolue*, Les Deux Océans, Paris, 1982).
Vers 9.
– *ignorant aveugle* : *'amiy* dans Ms. ; *'ayy*, "incapable", "impuissant", dans Éd. 1 et Éd. 2.
Vers 14.
– *retire-les* : *farfa'-hâ* dans Ms. ; *fadfa'-hâ*, « repousse-les » dans Éd. 1 et Éd. 2.

16 *Je retournai à mon être véritable, mon Seigneur, ma réalité non manifestée,*
Sans être créature, ni serviteur, ni chose existentielle.

17 *Dans mon ascension, je me dépouillai de mes sens, de mon âme,*
Et de mon esprit, au point qu'il me fut dit : « Je suis certes sanctissime ! »

Vers 17.
– *qu'il me fut dit : « Je suis certes sanctissime ! »* : on peut traduire aussi, en suivant les deux éditions, *« ...qu'il me fut dit que je suis certes sanctissime. »* Dans la lecture et la traduction retenue, « *innanî* », « certes Moi », est l'affirmation du "Moi" divin attestée dans Cor. 20, 14. Par ailleurs, on peut remarquer que la valeur numérique de cette expression est 111, selon le compte simple (*alif+nûn+nûn+yâ* = 1+50+50+10 = 111). Dans le ch. 15 des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, René Guénon, après avoir parlé du terme *quwwah*, "force", dont la somme des valeurs des lettres donne également 111, écrit que « la lettre *alif* est tout spécialement considérée comme "polaire" (*qutbâniyah*) ; son nom et le mot *Qutb* ["Pôle"] sont numériquement équivalents : *alif* = 1+30+80 = 111 ; *Qutb* = 100+9+2 = 111. Ce nombre 111 représente l'unité exprimée dans les trois mondes, ce qui convient parfaitement pour caractériser la fonction même du Pôle », les "trois mondes" étant mentionnés dans ce dernier vers par les termes « mes sens », « mon âme » et « mon esprit ». Notons aussi que Guénon définit dans son article le "Pôle" comme étant « la plus haute puissance spirituelle en action dans le monde ».
Quddûsî, "très saint", "sanctissime", est l'attribut de la sagesse d'Idrîs dans les *Fuçûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî. Or ce maître considère qu'Idrîs est le « Pôle du monde humain », ce qui en fait une dénomination islamique du "Roi du Monde" auquel René Guénon a consacré un livre. Sur cette identification d'Idrîs au "Roi du Monde", *cf.* Michel Vâlsan, « Les derniers hauts grades de l'Écossisme et la réalisation descendante », *Études Traditionnelles*, n° 308, pp. 166-168, et n° 310, pp. 275-276.
Les deux composants arabes de cette expression singulière, traduite par « Je suis certes sanctissime ! », ramènent donc chacun, par des moyens différents, à l'idée de "polarité". Faut-il y voir une allusion au fait que 'Abd-al-Qâdir aurait été le Pôle de son temps, comme le suggèrent quelques données tirées des *Mawâqif* par Denis Gril à la fin de son article « Les *Mawâqif* de l'Émir ou la résorption du politique » ? (*Le fait religieux comme fait politique. Rencontre autour de l'œuvre de Bruno Etienne, IEP, Aix-en-Provence, 27-28 mars 2008*).

Poème 8

1 *Ô quelle perplexité est mienne ! Que dois-je faire ?*
C'est au-dessus de mes forces ; inutile !

2 *Tu me vois presque en lambeaux,*
Ma substance toute dispersée.

3 *Tantôt je fonds comme neige en eau,*
Revenant à son origine, pour son profit.

4 *Chaque fois que j'ai dit : « voici une issue ! »,*
On la bouche pour moi et je ne peux me dérober.

5 *Si je suis "autre", je suis associateur !*
Si je suis "identique", c'est encore plus grave !

6 *Si je ne suis "pas ceci", et si "pas ceci" n'est pas moi,*
Alors tous les contraires ne sont pas dépassés.

7 *Et si je suis "cela", et que "cela" est moi,*
Alors tous les contraires ne sont pas réunis.

8 *Où pour moi est-Il appelé "Extérieur"*
Dès lors que Son éclair n'a pas encore brillé ?

9 *Où pour moi est-Il appelé "Intérieur",*
Alors que Cela transcende tout ?

10 *S'Il est pour moi "Extérieur" et "Intérieur",*
C'est qu'un confluent rassemble pour moi le contraire.

Vers 3.
– *neige en eau* : cette image est fort courante dans les doctrines de la Non-Dualité de la Réalité, et elle est très souvent utilisée dans l'*Adwaïta Vêdânta*.
Vers 5.
– *Si je suis "identique"* : *'aynan* ; on peut traduire le passage : « Si je suis une essence (ou un être déterminé) ... »
Vers 7.
– *ne sont pas réunis* : nous choisissons *lâ yajma'* de Ms. au lieu de *lâ yarji'* de Éd. 1 et Éd. 2.
Vers 9.
– *transcende* : nous retenons *arfa'* de Ms. et Éd. 2 plutôt que *ad-daf'* de Éd. 1.

11 *Tantôt tous les mondes sont moi ;*
Je suis le Macrocosme totalisateur.

12 *Et tantôt je ne suis rien dont on puisse Lui faire mention,*
Pauvre qui L'appelle et qu'Il n'entend pas.

13 *J'appelle au secours et pas de secoureur,*
Personne pour m'accueillir sous sa protection ou me repousser ;

14 *Y a-t-il un remède à ce mal incurable ?*
Aucune chance ! Aucune chance ! Il n'y a plus rien à désirer !

15 *Tout médecin à qui je me suis plaint,*
M'a répondu que c'est bien ce mal qui m'est douleur.

16 *Je fuis ma perplexité chaque fois*
Qu'elle s'installe, mais elle finit toujours par revenir.

17 *C'est ma perplexité tant que je suis une existence ;*
Jusqu'au Jour de la Résurrection elle ne sera pas extirpée.

18 *Je me plains donc de ma perplexité à ma perplexité*
Qui devient ainsi mon seul refuge !

19 *Combien d'êtres ont été éprouvés par cela,*
Chacun comportant, par nature, cette cruelle destinée ?

20 *Quel échec de l'intelligence : par son statut*
Elle ne peut dissiper le voile que j'ai sur l'œil !

21 *Où est Celui qui au-dessus du Trône est élevé,*
Et qui au plus bas de la terre en est le fondement ?

22 *Celui qui, quelle que soit la direction dans laquelle nous nous tournons,*
Se trouve là, avec une Face voilée,

23 *Qui, où que nous soyons, nous accompagne,*
Et change sans cesse d'état dans les formes ? Écoutez !

Vers 19.
– *Combien d'êtres* : nous préférons *kam kâ'in* de Éd. 2 plutôt que *kam wa kâ'in* de Ms. et Éd. 1.

24 *Qu'y a-t-il entre "celui-ci", "celle-ci" et "celle-là" ? Les intelligences*
des hommes sont dévorées par des bêtes féroces.

25 *Elles errent à l'aventure dans un désert obscur,*
Désert sans repères, où les vents soufflent avec force.

26 *Ils sont ivres, et diverses sont leurs doctrines,*
Chacun disant : « Hâtez-vous de venir à moi !

27 *Chez moi est la délivrance ! Chez moi la guidance !*
Chez moi est le chemin, la voie toute tracée ! »

Poème 9

1 *Je suis absolu, ne cherchez jamais à Me conditionner !*
Je n'ai aucune limite, ne cherchez pas à Me limiter !

2 *Je suis "sans mode" qui vous permettrait de M'appréhender.*
Je n'ai aucune forme que Je ne puisse dépasser, aucun égal.

3 *Je n'ai pas d'activité qui subsiste stable deux instants de suite,*
Et Mes activités ne peuvent être englobées par le nombre.

4 *Je n'ai aucun semblable, Je n'ai aucun contraire :*
Ne cherchez donc pas de semblable, ne tentez pas de Me trouver un contraire !

5 *Ne voyez que Moi à partir de toute forme !*
N'y voyez pas 'Amrû, n'y voyez pas Zayd !

6 *Ne cherchez pas autre que Moi, car il n'existe pas,*
Si ce n'est sous des manifestations imaginaires dont vous estimez faire l'expérience :

7 *Ce ne sont qu'un voile que J'ai mis en place*
Pour un intellect faible, des formes qui ont mis la chassie sur son œil.

8 *Considérez donc le lait et méditez :*
Est-il autre que lui-même en prenant la forme de la crème ?

Vers 2.
– Il est impossible d'appréhender la Réalité en Soi à partir d'un point de vue d'être manifesté qui, de par sa nature même, ne peut connaître de cette Réalité que ce qui correspond à ses moyens de connaissance limités. Cependant, il y a en tout être existant un "rapport" direct avec l'Essence, qui fait de lui un "aspect" et une "expression" immédiats de Celle-ci, non conditionné par les causes secondes ou les degrés cosmologiques. Il est entendu qu'ici les termes "rapport", "aspects" etc. sont une façon de parler.
Vers 8.
– *le lait* : il faut lire *al-halîb*, "le lait" de Ms., qui est lié à *zubdah*, "la crème" de la fin du verset. On a encore là, comme plus haut avec la neige et l'eau, des images fréquemment utilisées par les maîtres, de quelque provenance qu'ils soient, voulant donner des illustrations de la Non-Dualité de la Réalité. La ressemblance

9 *Point de chose existante sans que ce soit Moi qui Me manifeste par elle,*
Ni aucune chose qui Me limite à jamais.

10 *Point de chose intérieure sans que Je sois cet intérieur,*
Point d'extérieur si ce n'est Moi, et Je n'accepte pas d'être nié.

11 *Dis : "monde !", dis : "Dieu !", dis : "moi !",*
Dis : "Toi !" et "Lui !", tu ne risques pas d'être réfuté !

12 *Les noms sont multiples alors que Moi Je suis unique :*
Adorez-Moi donc comme absolu, transcendant, sans pareil !

13 *Je suis Qays 'Âmir et Laylâ effectivement,*
Amant, aimé, et l'amour entre les deux.

14 *Je suis l'adorateur et l'Adoré en toute forme.*
J'étais, Moi, Seigneur, et j'étais, Moi, serviteur.

15 *Tantôt tu Me vois comme Musulman, et quel Musulman ! Pratiquant ascèse, dévotion, humilité, persévérant dans la quête spirituelle.*

16 *Tantôt tu Me vois courir vers les églises,*
Serrant fort une ceinture à la taille.

17 *Je dis : « Au Nom du Fils » et, avant, : « Au Nom du Père »*
« Et par l'Esprit », l'Esprit Saint, sciemment et sans artifice !

18 *Tantôt tu Me vois dans les écoles des Juifs, enseignant :*
Je récite une Thora leur montrant un droit chemin.

19 *Aucun adorateur autre que Moi n'a adoré 'Uzayr,*
Jamais autre que Moi n'a témoigné de la Trinité.

---

générale du fond et de la forme de ce poème avec des textes de Shankarâchârya est frappante.

Vers 18.

– *Je récite une Thora* : *'aqra'u Tawrâtan* dansMs.

Vers 19.

– *Aucun adorateur autre que Moi n'a adoré 'Uzayr* : allusion à Cor. 9, 30 : « Les Juifs ont dit : " 'Uzayr est le fils d'Allâh !" »

20 *Nul briquet autre que le Mien n'a fait jaillir le Feu des Perses.*
Nul n'a proclamé la dualité, hormis Moi, comme un hérétique !

21 *Je suis l'essence de toutes choses dans les domaines sensible et intelligible,*
Mais nulle chose n'est Mon essence ; prends garde à l'interversion et à l'exclusion !

Poème 10

1 *Ô toi qui en es venu à être l'esclave de ta pensée, arrête !*
Tu es, ô inconscient, tout au bord d'une berge instable.

2 *Tu as fait de ta raison un guide et une lumière pour te diriger.*
La raison t'a égaré ; tu cours sûrement à ta perte.

3 *Tu as sculpté un seigneur conforme à ta passion, et tu en fais une doctrine.*
Tu ne cesses d'adorer ce que tu as créé par passion.

4 *Tu l'as conçu par conjecture comme une forme vaine,*
Tu Le juges de manière injuste, injuste et aberrante.

5 *Ta raison juge du Seigneur incommensurable et tu ne*
Cesses de t'en faire une fausse idée.

6 *Tu proclames : « Il n'est ni comme ceci, ni comme cela ! »*
Alors que Dieu est à une extrémité et toi à une extrémité.

7 *Vous conditionnez un Absolu, qu'aucune condition ne peut restreindre ;*
La condition est une borne et Allâh n'est pas comme une "cible".

8 *Comment ignores-tu Sa propre description de Sa Réalité ?*
Ainsi tu refuses ce qu'établit le Coran dans des feuillets révélés.

9 *Si tu ne t'imaginais pas que le manque Lui est inhérent,*
Tu ne nierais pas, car la négation est éloignement extrême.

10 *Dieu est à un Orient et la raison à un Occident ;*
Il n'y a rien de commun entre ceci et cela, mais n'aie pas peur :

Vers 1.
– *une berge instable* : *shafâ jurufin* ; allusion à Cor. 9, 109 : « ...ou celui qui a fondé son édifice tout au bord d'une berge croulante... »
Vers 8.
– *des feuillets révélés* : *suhuf*, terme coranique appliqué aux différentes Révélations, mais aussi au "livre intérieur" de chaque être qui sera déployé au Jour de la Résurrection (*cf.* Cor. 20, 133 ; 81, 10, etc.).

11 *Sois fidèle à la Loi révélée et applique sa méthode,*
Là où elle mène, va ! Et si elle s'arrête, arrête-toi !

12 *S'Il dit : « Il n'y a rien comme Lui », dis : « Il est ainsi ! »*
Ou s'Il affirme : « J'ai des Yeux ! », dis : « J'y adhère totalement ! »

13 *Sa similitude est Son incomparabilité dans Sa similitude, au point que tu vois*
Une incomparabilité inséparable d'une similitude, sans aucun écart.

14 *Aucun doute qu'au Jour de la Résurrection tu ne Le reconnaîtras pas,*
Lorsqu'Il apparaîtra dans Sa clarté aux premières générations et à leurs successeurs.

15 *Tu demanderas protection contre Lui, par ignorance.*
Quelle perfidie de la raison, malheur à celui qui se détourne !

16 *De la science, j'ai la substantifique moelle et la perle,*
Alors que les yeux des hommes sont attirés par la nacre.

17 *Leurs habitudes les enchaînent et, dans leur faiblesse,*
Ils imitent servilement celui qui marche vers les ténèbres profondes.

Vers 12.
– *« Il n'y a rien comme Lui »* : *Laysa ka-mithli-Hi shay'un* (Cor. 42, 11) ; dans Éd. 1 on trouve : *Laysa ka-mithlî shay'un, « Il n'y a rien comme Moi ».* Ce passage est susceptible d'avoir un autre sens, et d'être traduit différemment, selon que l'on tient compte de la particule *ka* (comme), ou non.
– *« J'ai des Yeux ! »* : allusion, par exemple, à Cor. 11, 37.
Vers 13.
– *Sa similitude est Son incomparabilité dans Sa similitude* : il faut lire *shibhu-hu nazhu-hu fî at-tashbîh* (Ms. et Éd. 2).
Vers 14.
– *au Jour de la Résurrection tu ne Le reconnaîtras pas* : allusion à un hadîth rapportant un évènement dans les étapes posthumes des êtres ; se reporter à la Halte 8.

18 *Si j'avais trouvé quelqu'un digne de cette science, je l'aurais étalée au grand jour,*
Extrayant son trésor entouré de joyaux.

19 *Mais ceux qui en sont dignes sont du passé ; il ne reste plus de quêteur*
Capable de la recevoir, et de s'élever à cette hauteur sublime.

Vers 18.
– *quelqu'un digne de cette science* : référence à Cor. 18, 82, où sont rapportés les actes de Khidr, le compagnon de Moïse (voir plus haut l'avant-propos de l'Émîr).
Vers 19.
– Ce type de lamentation des deux derniers vers est fréquent chez les grands spirituels qui hésitent à transmettre certaines sciences ésotériques dont l'expression est difficile, et qui risquent d'être mal comprises par des êtres non préparés. On attribue cette attitude à *Sayyidunâ* ʿAlî, le Gendre du Prophète ; on connaît par ailleurs les "hésitations" du Bouddha à exprimer son illumination intérieure.

Poème 11

1 *Je me vois, chaque fois que j'imagine notre consolation,*
Ressentir en mon intérieur la blessure des feux du désir.

2 *Embrasements tels que si toutes les mers*
Étaient déversées sur eux, cela ne ferait que redoubler leur ardeur.

3 *La brise du Nejd les enflamme dès qu'elle se lève,*
Et les attisent les souffles des vents de toutes sortes.

4 *Même si je buvais toute l'eau de la terre,*
Je n'arriverais pas à étancher ma soif qui n'a de cesse.

5 *Chaque fois que j'ai dit : « Voilà que nos demeures se font proches ! »,*
Je les ai perdues de vue ; la proximité augmente ma peine.

6 *Pour moi la proximité n'apporte pas guérison et l'éloignement ne sert à rien.*
Ainsi, dans ma proximité il y a l'amour ardent qui me laisse vide et éperdu,

7 *Et dans notre éloignement il y a l'amour qui me brise l'âme,*
Comme la césure du vers poétique équilibre la balance.

8 *Mon amour augmente à la mesure de la proximité.*
Et s'intensifie mon extase chaque fois que ma connaissance augmente.

Vers 1.
– *notre consolation* : *salwâ-nâ*. Le terme *salwâ* désigne aussi la caille comme collectif et renvoie à « la manne et les cailles » de Cor. 2, 57 ; 7, 160 et 20, 80.
Vers 3.
– *Nejd* : plateau central de l'Arabie.
Vers 7.
– *Comme la césure du vers poétique équilibre la balance* :
Ka-taqtîʿ bayt ash-shiʿr li-n-nazm mîzân dans Éd. 2. ; Ms. et Éd. 1 proposent :
wa lâ taqtîʿ al khalîl li-sh-shiʿr mîzân,
« Et la rupture de l'intime n'est pas, pour le vers, mesure poétique. »
Vers 8.
– *mon extase* : nous retenons *wajdî* de Éd. 2.

9 *Ô mon cœur blessé tant par l'éloignement que par la proximité,*
Ton remède est inaccessible, tu ne peux échapper à ton trouble.

10 *Ô centre de mon être qui se liquéfie de tristesse en s'enflammant !*
Ô mon regard, tu ne cesses d'être noyé de larmes !

11 *Je questionne à propos de mon âme car c'est moi qui l'ai égarée.*
La folie, à ce que l'on dit, est de différentes sortes,

12 *Éperdu, j'interroge sur mon cas ceux que je rencontre,*
Sans exception, piéton ou cavalier.

13 *Je leur demande : « Où est-il donc celui qui me donnera mon unité ?*
Je m'engage à lui être redevable à jamais ! »

14 *Je questionne aussi sur le plateau où se trouve mon campement,*
Cherchant les jardins du fond de la vallée et Naʿmân,

15 *Lieux de mon séjour de printemps et d'été*
Depuis que je fus, jusqu'à ce que je commence à demander à y venir l'hiver.

16 *Chose étonnante : je n'ai aspiré qu'à ma propre essence,*
Et mon âme n'a aimé qu'elle-même, rien d'autre.

17 *Je suis l'amour, l'amant et l'aimé ensemble ;*
Je suis l'amoureux et l'objet d'amour, en secret et à découvert.

18 *Je dis : « moi ! » mais, y a-t-il ici autre que "moi" ?*
A propos de "moi", je ne cesse d'être dans le trouble et l'ahurissement.

Vers 14.
– *fond de la vallée* : *raqmah* ; c'est le lieu qui collecte les eaux des deux flancs d'une vallée.
– *Naʿmân* : nom de deux vallées, l'une près de la Mecque, appelée "*Naʿmân* la grande", qui est la vallée de ʿArafah ; l'autre près de Médine, appelée "*Naʿmân* la petite". *Naʿmân* est aussi le nom d'une montagne entre la Mecque et Tâ'if.
Vers 16.
– *ma propre essence* : *muhjah* : "cœur", "âme", "vie", "sang", "essence".

19 *Dans ce "moi" se trouve tout ce qu'espère le genre humain ;*
Pour qui le veut c'est le Qur'ân, pour qui le veut c'est le Furqân ;

20 *Pour qui le veut c'est la "Thora", pour qui le veut c'est l'"Évangile" ;*
Pour qui le veut c'est une "flûte", un "Psaume" et une démonstration éloquente ;

21 *Pour qui le veut c'est une mosquée pour converser confidentiellement avec son Seigneur ;*
Pour qui le veut c'est une synagogue, une cloche ou une croix ;

22 *Pour le qui veut c'est la Ka'bah dont on baise la Pierre noire de l'angle ;*
Pour qui veut ce sont des idoles de métal, de pierre ou de bois ;

23 *Pour qui le veut c'est une retraite où il se trouve dans la solitude ;*
Pour qui veut c'est un cabaret où l'on fait la cour aux jeunes filles.

24 *Dans "moi" se trouve ce qui existait ou existe,*
Pour nous, c'est sûrement un signe et une preuve authentique.

Vers 19.
– *Qur'ân* et *Furqân* : "Coran" et "Discrimination"
Vers 20.
Mizmâr doit être mis en relation avec David et *Les Psaumes*, *Mazâmîr* (sing. *Mazmûr*).

Poème 12

1 *Ô Incommensurable qui Se théophanise !*
Toute apparition Lui sert de support pour Se manifester.

2 *C'est Toi qui manifestes toute chose visible ;*
Tu es le plus manifeste, le plus évident.

3 *Tout ce qui est dans l'univers est "vous",*
"Toi" tu es le Maître de tout maître.

4 *Ta Beauté, c'est celle du Créateur dont la Transcendance exclut*
Qu'on puisse voir auprès de Lui un semblable.

5 *Toute qualité positive participe*
D'une beauté descendue en elle.

6 *Quelle qualité ! Quelle qualité !*
Si ce n'est une qualité transcendante !

7 *J'étais, avant aujourd'hui, un enfant*
Demandant le Bien-Aimé par une tendance innée.

8 *Il a écarté le voile de moi,*
Et ce qui était distinct m'est apparu uni.

9 *La proximité m'enflamme toujours plus ;*
Par l'union je m'embrase.

10 *Je m'étonne de l'amour de mon âme ;*
Elle n'a jamais rien aimé d'autre que moi.

11 *Mon chant d'amour poétique,*
Mon désir ardent n'ont rien été sinon, sinon…

12 *Je suis Su'dâ, je suis Salmâ,*
Je suis Hind, je suis Laylâ,

13 *Je suis pleine lune, je suis soleil,*
Je suis aurore qui paraît,

Vers 12.
– Héroïnes de poèmes ou romans.

14 *Je suis lumière, je suis feu,*
Je suis éclair illuminant la nuit,

15 *Je suis coupe, je suis vin,*
Je suis celui qui verse à boire et qui remplit.

16 *L'Amour a écrit les Psaumes*
Dans le tréfonds de mon cœur ils sont récités,

17 *Chaque jour, à tout moment.*
À tout instant ils sont dictés.

18 *Je n'ai jamais oublié le moment*
Passé au lieu de prière,

19 *Parmi des hommes comme antilopes*
Et gazelles parés.

20 *Et de très belles femmes vertueuses,*
Aux paupières sombres mais sans khôl,

21 *Et de nobles bêtes fauves,*
Renversant les héros pour les tuer.

22 *Tous vos bienfaits sont délices,*
Mais la grâce de l'union est plus douce encore.

23 *Toute mes épreuves sont méprisables,*
Dans la mesure où vous primez sur moi.

Poème 13

1 *Ils disent : « Ne regarde ni Su'âd ni 'Ulwâ,*
Abandonne les apparences et vise Celui que tu désires,

2 *Car tu es blessé au cœur, esclave de l'amour,*
La folie t'est familière, ou plutôt c'est d'elle que vient ta maladie qui empire.

3 *Déjà la nuit noire te met dans les braises qui t'enflamment ;*
Tu es comme piqué par un scorpion, victime d'une calamité ».

4 *J'ai dit : « Je me vois, je ne vois rien d'autre que ce qui a mis en captivité*
Mon cœur, et a redoublé le préjudice et l'épreuve.

5 *J'ai regardé vers Lui, et l'amante était persuadée*
Que je la regardais, elle. Que non ! Son Sourire, à Lui, est le plus éclatant.

6 *Mais la Beauté de celui qui aime s'est présentée à ma vue,*
Et voici que je me présente à Lui, cause de la plainte.

7 *Il me parle par symbole de derrière un voile ;*
Et on ne peut rapporter tout ce que dictent les yeux des jeunes filles.

8 *Nul ne parle hormis Lui, lorsqu'Il S'adresse à nous,*
Et nul hormis Lui n'entend la pensée intime et la conversation secrète.

9 *Je m'adresse à moi-même, en Lui, indubitablement.*
Je me fais m'entendre moi-même, en moi-même, rien d'étonnant.

10 *Ô malheur, que l'âme est rendue malade dans la passion.*
Je n'espère ni union, ni consolation.

11 *Et dis à quiconque n'a pas goûté la saveur de notre breuvage,*
Et n'a pas plongé dans notre océan réellement ou n'y a pas même prétendu :

12 *« Tourne ton regard vers toi-même ! » Nous, nous avons, certes, plongé dans des mers,*
Et ces mers, après nous, furent laissées calmes.

Vers 12.
– *Et ces mers, après nous, furent laissées calmes* : *Wa tilka al-bihâr ba'danâ turikat rahwan* ; allusion à la traversée de la mer par Moïse à qui il est ordonné : « ...et laisse la mer calme ; ils seront une armée de noyés ! », la fin de la phrase visant la destinée de la troupe de Pharaon (Cor. 44, 24).

Poème 14

1 *Ne vous étonnez pas de mon propos ; il dépasse l'étonnement.*
La vérité de ma parole est sans futilité ni mensonge.

2 *J'ai engendré mon grand-père, et ma grand-mère et, après eux,*
Mon père est né de ma mère, et quel père !

3 *Et après cela, ils m'ont tous engendré, après que je fus, moi*
Et mon père géniteur, deux jumeaux dans les mêmes reins.

4 *Avant cela j'étais dans les girons de servantes, mes nourrices qui m'allaitaient de leur meilleur lait.*

5 *Nul ne sait ce que je dis, sauf un homme véritable*
Qui s'est échappé de l'existence, dépassant toute détermination et tout degré.

– L'Émir reprend ce poème, et le commente, dans la Halte 345 ; il cite alors quelques vers d'Ibn al-Farîd et de Hallâj concernant des "engendrements étonnants" semblables à ceux mentionnés à partir du second vers de ce poème.
Vers 1.
– *ma parole est sans futilité ni mensonge* : allusion à l'état paradisiaque décrit dans Cor. 78, 35 : « Ils n'y entendront ni futilité ni mensonge ».
Vers 3.
– L'être manifesté est considéré, selon les perspectives extérieure et intérieure, soit comme produit par des causes occasionnelles (parents, conditions générales d'existence, etc.), soit comme déterminant lui-même les conditions de sa propre manifestation ; sur ce sujet important, se reporter à René Guénon, *La Grande Triade*, ch. 1 3.
Vers 4.
– *dans les girons de mes nourrices* : *fî-al-hujûr tardi'anî* ; même image chez Hallâj, cité par l'Émir : « *dans les girons des nourrices* » (Halte 345 ; *cf. Dîwân*, Éd. Massignon, p. 30, Paris, 1955).
Vers 5.
– *un homme véritable* : *fatan*.

Poème 15

1 *Ô lumière sans soleil,*
Ô soleil sans lumière !

2 *Ô océan sans limite,*
Et rivage sans océan !

3 *Ô ignoré inconnaissable,*
Ô connu sans ignorance !

4 *Ô autre sans essence,*
Ô essence sans autre !

5 *Ô voile sans dévoilement,*
Ô dévoilement sans voile !

6 *Ô aube sans nuit,*
Ô nuit sans aube !

7 *Ô perplexité et stupéfaction qui sont miennes !*
Ô limite instable,

8 *Tu m'as rendu perplexe jusque*
Dans ma perplexité et sur mon cas !

9 *La perplexité est le lot de quiconque a un dévoilement,*
Qui est doué de raison et de réflexion.

10 *Et le but extrême qui puisse être désiré,*
Nous vous l'avons fait connaître au risque de nous perdre.

Vers 7 et suivants.
– *perplexité et stupéfaction* : les différentes sortes de perplexité et d'ahurissement évoqués dans ce poème sont développées au *Mawqif* 14.

Poème 16

1 *Nous ne sommes pas, si tu réalises bien, ni dans l'altérité, ni dans l'égalité.*
Son Soi est mon ouïe, Son Soi est la vue.

2 *Son Soi est mon intellect, Son Soi est mon cœur.*
Son Soi est la totalité de mon être ; Il ne laisse rien subsister et ne laisse rien.

3 *Son Soi est mon pied, Son Soi est ma main.*
Son Soi est mon âme, et de l'affirmation de moi il n'est question.

4 *Il ne M'habite pas et je n'habite pas en Lui, et c'est "comme si moi"*
Depuis que je suis ; écoute-moi et prends cela en considération.

5 *Les manières de Le nommer sont multiples, mais l'Essence est unique.*
Il n'y a qu'Allâh, nul autre n'a de réalité personnelle.

6 *Il y a deux choses dès que s'exprime le "nous", alors qu'il n'y a qu'un Être unique.*
Tu es Lui le Moi et le Lui est toi, prends en conscience !

7 *Il répond si tu demandes, et Il est Celui qui demande,*
Comme l'écho est duel pour le sens de l'ouïe, mais pas à l'origine.

Vers 2.
– *Il ne laisse rien subsister et ne laisse rien* : Cor. 74, 28.
– *et c'est "comme si moi"* : Éd. 2 propose : *fa-ka-annanî mâ kuntu* : « *C'est comme si moi je n'étais pas…* »
Vers 4.
– *Il ne M'habite pas et je n'habite pas en Lui* : il s'agit de la réfutation du *hulûl*, doctrine de la dépendance de Dieu par rapport à un lieu de manifestation.
Vers 7.
– *Il répond si tu demandes* : allusion à Cor. 2, 186.
– *duel* : *ithnâni*, dans Ms. et Éd. 2.

Poème 17

1 *Ô moi, qui suis-je, si je ne suis pas Toi ?*
Ô toi, qui es-Tu, si Tu n'es pas moi ?

2 *Qu'en est-il en votre for intérieur ? Vous dites « Divinité ! », et « j'adore ! »*
Et vous affirmez une multiplicité et, de ce fait, vos intelligences défaillent.

3 *Lorsque d'entre nous furent retirés le 'ayn et l'alif,*
Alors fut enlevé le voile qui nous distinguait,

4 *Cela, au moment où le "moi" n'est plus Ton adorateur,*
Et que Tu n'es plus l'Adoré ; c'est là que disparaît notre voile !

Vers 2.
– *Vous dites « Divinité ! », et « j'adore »* : on peut traduire aussi : *« Sois serviteur ! », « et adore ! »* ; *« Considère-toi comme serviteur ! »*. C'est l'affirmation de la Divinité, *Ilâh* dans le texte, qui nécessite de se placer comme serviteur ou adorateur. Le terme *Ilâh*, à l'origine, désigne ce qui plonge dans la stupéfaction et doit être adoré puisque incompréhensible par les facultés humaines.
Vers 3.
– *le 'ayn et l'alif* : la lettre *'ayn* désigne l'essence "personnelle" (*'ayn*) d'un être qui, "avant" la prise de conscience de la Non-Dualité de la Réalité, se distingue de l'Essence divine symbolisée par l'*alif*, première lettre du Nom *Allâh*. Le "retrait" de ces deux lettres exprime le passage au-delà de toute distinction.

Poème 18

1 *Je suis Dieu, Je suis créature ; Je suis serviteur, Je suis Seigneur.*
Je suis Trône, Je suis natte ; Je suis Enfer, Je suis Paradis éternel.

2 *Je suis eau, Je suis feu ; Je suis air, Je suis terre sèche.*
Je suis "combien", Je suis "comment" ; Je suis ce qui se perd et Je suis ce qui se trouve.

3 *Je suis union, Je suis séparation ; Je suis proximité, Je suis éloignement.*
Je suis "Essence", Je suis "Qualité" ; Je suis "avant", Je suis "après".
Tout cet univers est Mon univers ; Je suis seul, Je suis singulier.

Vers 3.
– *séparation* : il faut lire *fasl* de Ms. et Éd. 2, plutôt que *fadl* (faveur) d'Éd. 1.
– *Je suis "Qualité"* : il faut lire *waṣf* comme dans Ms. et Éd. 2.
– *Je suis "après"* : le texte d'Éd. 1 s'arrête ici et ce qui suit est intégré au poème suivant.

Poème 19

Pas de doute que je suis "contraint",
Et que Celui qui me contraint est "contraint"
Par la Science qui vient de Lui et qui est son propre conditionnement ;
Elle ne peut ni changer, ni altérer.
Et la Science dépend
De ce qui est sous sa dépendance et d'un limité.
Chacun d'entre nous est dans une "poigne",
Conditionné et limité.
Où pourrions-nous, si nous en avions la possibilité
Et si nous le voulions, en Lui, choisir ?
Ô perplexité de l'intelligence !
Ô ténèbre sans lumière !
Et la contrainte n'est pas une excuse
Pour l'ignorant, ô illusionné !
Sauf pour celui qui Le connaît
Par dévoilement direct ; celui-là est innocenté.
Réalise la chose, tu vaincras
Par une science chez Moi thésaurisée.

– *Pas de doute que je suis "contraint", et que Celui qui me contraint est "contraint"* : toute relation "contractuelle" lie et "contraint" les deux parties selon les apparences.
– *la Science dépend*
De ce qui est sous sa dépendance et d'un limité : c'est une allusion à une doctrine importante chez Ibn 'Arabî : « *al 'ilm tâbi' al-ma'lûm* », « la science dépend de son objet », qui sera maintes fois commentée dans les *Mawâqif.*
– *une "poigne"* : *qabdah*, dans Ms. ; *qabdatihi*, "Sa poigne" dans Éd. 1 et Éd. 2.

Tu seras délivré comme ceux qui l'ont été,
Et le péché venant de toi sera "couvert".

Poème 20[1]

Lorsque la porte s'ouvrit,
Que le voile se retira,
Que les amants se rassemblèrent
Autour du breuvage
Suave et délicieux,
La félicité se répandit
Comme l'effet du vin.
Et après que se furent envolées
L'ivresse et la perte de conscience,
Et que s'établirent la conscience et la sobriété,
Je vis notre soleil se lever,
Répandant son rayonnement,
Alors que les hommes sont dans la ténèbre, dans la nuit,
Dans la confusion et le malheur.
Je dis : « Qu'arrive-t-il aux hommes ? »
On me répondit : « ils sont dans l'aveuglement et l'indigence !
Qu'avez-vous et qu'ont-ils ?
Ils sont un monde,
Et vous êtes un monde ».
Et Allâh domine Son ordre, Le Sage le Juge Souverain,
Le Transcendant, le Savant.

– Ce texte est présenté dans Ms. comme un poème, et comme de la prose rimée dans Éd. 1 et Éd. 2.

LES HALTES

Louange à Allâh, Lui seul.

HALTE 1
Le Modèle excellent [1]

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent (*uswatun hasanatun*) »[2] (Cor. 33, 21)[3].

---

1 - Les *Mawâqif* ne portent pas de titre. Nous leur en donnons un qui sert de point de repère pour les sujets abordés, comme l'ont fait naturellement nos prédécesseurs en traduction.

2 - Le terme *uswah*, traduit ici par "modèle", provient de la racine *A.S.W.* qui comporte les sens suivants : "soigner et guérir une plaie", "être médecin", "consoler quelqu'un", "réconcilier les gens et établir la paix entre eux", "être une colonne, un soutien, une protection". Certaines de ses significations, comme celles de "consolateur", de "médiateur", sont parmi les attributs des fonctions "paraclétiques". C'est à partir de cette racine qu'est formé le mot Âsiyah, nom de la femme (Coran), ou fille (Bible) de Pharaon – ces deux statuts n'étaient d'ailleurs pas incompatibles à cette époque – qui retira Moïse du Nil.

Hormis l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! –, seul Ibrâhîm (Abraham) – sur lui la Paix ! – est proposé comme "modèle excellent" dans le Coran (60, 4-6) ; cette qualité est aussi étendue à « ceux qui sont avec lui ». Michel Vâlsan, dans le cadre du complémentarisme entre les traditions islamique et hindoue, et dans une perspective cyclique, a montré toute l'importance du rapprochement, fait par certains auteurs du Soufisme, entre Ibrâhîm et le "Brahmanisme" "non dualiste". Il a indiqué aussi la relation concernant Ibrâhîm et la Tradition primordiale (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 126-144). La fonction de "modèle", d'une manière générale, n'est pas sans rapport avec celle du *Manu* de la tradition hindoue (*cf.* René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3e partie, ch. 5, et *Le Roi du Monde*, ch. 2).

3 - Le verset dans son intégralité dit : « Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent pour quiconque espère en Allâh et au Jour dernier, et invoque Allâh beaucoup ! »

Ce noble verset, je l'ai obtenu par réception mystérieuse, en esprit, car Allâh – qu'Il soit exalté ! –, chaque fois qu'Il veut m'ordonner quelque chose, ou me l'interdire, m'annoncer une bonne nouvelle ou me mettre en garde, m'enseigner une science ou me donner une solution à un problème pour lequel je L'ai consulté, m'a habitué à ce qu'Il me ravisse à moi-même, sans altérer ma forme extérieure, et à projeter vers moi ce qu'Il veut, par l'allusion d'un noble verset du Coran, puis à me rendre à moi-même. Je reviens à moi avec le verset, tranquillisé, comblé. Ensuite, par inspiration directe, Il me fait savoir ce qu'Il a voulu dire par ce verset. Je reçois le verset sans lettres, sans son, ni voix, ni direction. Par grâce d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, j'ai déjà reçu environ la moitié du Coran par cette voie et j'espère que, par Sa Générosité, je ne mourrai pas avant que le Coran ne soit descendu en entier en moi de cette manière[4]. Par la faveur d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, je suis protégé dans l'intuition, quant aux fins et aux moyens ; Satan n'a pas de pouvoir sur moi, car la Parole d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, en effet, ne peut être transmise par un démon, car il est dit de celle-ci : « Elle ne peut être transmise par les démons à qui elle ne convient pas, et sur laquelle ils sont impuissants » (Cor. 26, 210-211).

Tous les versets dont je parle me sont arrivés par cette voie, sauf à de rares exceptions. Les gens de notre voie spirituelle – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – n'ont jamais prétendu apporter quelque chose de nouveau en matière de religion ; ils prétendent seulement apporter une compréhension renouvelée de la Religion ancestrale[5]. Ils sont confortés en cela par un enseignement traditionnel qui rapporte : « La compréhension de l'homme n'est pas complète tant qu'il n'a vu que le Coran a de nombreux aspects », ou par cet autre qui dit : « En

4 - Les différentes éditions des *Mawâqif* indiquent que ce vœu a été exaucé.

5 - Il n'y a donc pas "innovation" au sens négatif du terme.

vérité le Coran a une apparence, un caché, une limite et un lieu d'ascension », ainsi que l'a rapporté Ibn Hibbân[6] dans son recueil de traditions authentifiées. On rapporte qu'Ibn 'Abbâs[7] – qu'Allâh soit satisfait des deux, père et fils ! – a dit : « Aucun oiseau ne bat des ailes dans le ciel, sans que nous ne trouvions cela dans le Livre d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – » Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ![8] – avait fait la demande suivante en faveur d'Ibn 'Abbâs : « Mon Dieu, donne-lui l'intelligence en matière de religion et enseigne-lui l'interprétation ! » 'Alî[9] – qu'Allâh soit satisfait de lui ! –, dans une tradition sûre, rapporte qu'on lui a demandé : « Est-ce que l'Envoyé d'Allâh vous a attribué, à vous les gens de sa maison, quelque chose de spécial à l'exclusion des autres ? », entendant par là quelque science. Il répondit : « Non, par Celui qui fend la graine et crée le souffle de vie, si ce n'est une compréhension du Livre d'Allâh donnée à un homme ! » Ce qui se trouve dans cette page et dans le texte de ces Haltes est de cette nature. Et Allâh dit vrai, et c'est Lui qui guide sur le sentier.

Si quelqu'un veut éprouver la véracité des initiés, qu'il pratique leur méthode spirituelle ![10] Ceux-ci ne nient pas l'exotérisme et n'affirment pas qu'un verset ne veut dire que ce qu'ils

6 - Abû Bakr Muhammad Ibn Hibbân al-Bustî (883/965), qâdî de Samarkand et Nasa, auteur d'un *Sahîh*, recueils de traditions estimées authentiques.

7 - 'Abd Allâh Ibn 'Abbâs, mort en 687, cousin du Prophète, transmetteur de nombreuses traditions, est considéré, de plus, comme l'interprète par excellence du Coran dont un commentaire lui est attribué.

8 - Nous traduisons ainsi la formule « *çallâ-Llâhu 'alayhi wa sallam !* » faisant écho à un verset coranique (Cor. 33, 56) ; *çallâ* comporte les idées de "bénir", "prier", "souhaiter du bien", et *sallam* signifie "conserver intact, sain et sauf", "donner la paix". D'autres traductions sont possibles.

9 - 'Alî Ibn Abî Tâlib, cousin du Prophète, puis son gendre par mariage avec sa fille Fâtima, fut un des premiers convertis à l'Islam. Il est réputé pour sa science ésotérique. Pour les sunnites, il est le quatrième des "Califes bien dirigés" ; pour les shiites, il est le premier Imâm.

10 - C'est la conclusion à laquelle était arrivé Ghazâlî lorsqu'il s'engagea dans la voie du Soufisme, sachant que cette dernière, contrairement aux sciences comme la théologie et la philosophie qui n'impliquent qu'une activité mentale, exige un

en ont compris ; au contraire, ils acceptent les interprétations exotériques en rapport avec les données extérieures, mais ils affirment qu'ils ont compris quelque chose de plus dépassant les apparences.

Il est connu que la Parole de Dieu est adéquate à Sa Science, et que cette dernière embrasse tout : elle concerne donc le nécessaire, le possible et l'impossible. Ce que veut dire Allâh – qu'Il soit exalté ! – par un verset n'est donc pas loin d'être tout ce que les exotéristes et les ésotéristes comprennent, avec, en plus, ce qu'ils ne comprennent pas. C'est pourquoi tu verras toujours quelqu'un, à qui Allâh a ouvert la vue intérieure et illuminé le secret de l'âme, tirer d'un verset ou d'une tradition prophétique un sens que personne avant lui n'avait découvert. Il en sera ainsi jusqu'à l'arrivée de l'Heure finale. Cela n'est dû qu'à la capacité infinie de la Science de Dieu, car c'est Lui-même qui les enseigne et les dirige[11]. Nous disons donc que, malgré le nombre limité de lettres que contient ce verset[12], il n'en est pas moins inimitable et impossible à circonscrire par une vérité ou un symbole. C'est un océan exubérant, qui n'a ni début ni fin, et tout ce que les auteurs ont pu écrire sur les lois de la religion et de ce monde entre sous son allusion hors de pair.

---

engagement dans des méthodes de réalisation indispensables, sauf cas exceptionnel (*cf. Lettre au disciple*, introd. et trad. par Toufic Sabbagh, Beyrouth, 1969).

11 - Ibn 'Arabî dit : « Il n'y a pas de répétition dans la Réalité en vertu de la Toute Possibilité divine » (*lâ takrâr fi-wujûd li-al-ittisâ' al-ilâhî*) (*Fut.*, I, 721 ; *cf.* aussi II, 302. Pour les *Futûhât*, nous renvoyons, sauf indication contraire, aux quatre volumes de l'édition *Dâr Sâdir*). René Guénon précise aussi : « Or, supposer une répétition au sein de la Possibilité universelle, comme on le fait en admettant qu'il y ait deux possibilités particulières identiques, c'est lui supposer une limitation, car l'infinité exclut toute répétition » (*L'Erreur Spirite*, p. 213).

12 - « Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent » contient, dans l'écriture, 27 lettres en arabe ; avec la partie finale de ce verset, on totalise 66 lettres, 66 étant le nombre d'*Allâh*.

« Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent », si l'on considère la manière dont Dieu a traité son Envoyé. Parfois il lui a donné, parfois non. Il lui a été défavorable ou favorable. Il a donné à ses ennemis pouvoir sur lui, Il a fait tourner la guerre tantôt en sa faveur, tantôt contre lui. Il l'a tantôt contracté, tantôt détendu. Il a parfois accédé à sa demande, parfois non.

D'une part, Il lui dit : « Ceux qui ont fait le pacte, ne l'ont fait qu'avec Allâh » (Cor. 48, 10) ; « Quiconque a obéi à l'Envoyé a, par là même, obéi à Allâh » (Cor. 4, 80) ; « Si vous aimez Allâh, suivez-moi donc, Allâh vous aimera ! » (Cor. 3, 31) ; « Tu n'as pas lancé quand tu as lancé mais, en vérité c'est Allâh qui a lancé » (Cor. 8, 17). Toutes ces paroles, au sens fort, amènent à penser : tu n'es pas toi, quand tu es toi, mais tu es Allâh !

Cependant, d'autre part, Il lui dit : « En vérité, tu ne guides pas qui tu aimes » (Cor. 28, 56) ; « Tu n'es pour rien dans l'affaire, soit qu'Il se réconcilie avec eux, soit qu'Il les châtie » (Cor. 3, 128) ; « En vérité, tu ne feras pas entendre les morts et ne feras pas entendre l'appel aux sourds lorsqu'ils tournent le dos » (Cor. 27, 80) ; « Tu ne peux guider les aveugles et les sortir de leur égarement » (Cor. 27, 81) ; « Peux-tu délivrer quiconque est dans le feu ? » (Cor. 39, 19) ; « Tu ne peux les contraindre » (Cor. 50, 45).

Par ces paroles et les précédentes, Allâh place le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – tantôt au degré de Sa propre Dignité sublime, tantôt au rang de l'esclave sans valeur. Ce verset introduit donc à la Science d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, celle de Ses Qualités, de Son indépendance vis-à-vis des créatures qui, elles, dépendent totalement de Lui. Il inclut aussi Sa Science à l'égard des Envoyés, ce qui est nécessaire, possible ou impossible dans leur cas, la

Sagesse d'Allâh dans Ses créatures, la relation de causalité entre les conditions de la vie d'ici-bas et celles de la vie future, et d'innombrables sciences inépuisables.

« Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent », si l'on considère son comportement envers son Seigneur, dans la réalisation de la servitude, l'exécution des devoirs envers la Seigneurie, la pauvreté vis-à-vis de Lui, dans sa confiance totale en ce qu'Il exige de lui, sa résignation devant Sa Contrainte, sa satisfaction face à Son Décret éternel, son remerciement pour Ses Grâces et sa patience face à Son Epreuve.

Le verset ainsi compris comporte l'ensemble des sciences de la Loi, des pratiques adoratives, des règles de vie, de tout ce qui peut sauver l'âme ou, au contraire, la perdre. Il s'agit là de connaissances innombrables, sans limite.

« Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent », si l'on considère le comportement des créatures à son égard ; elles attestèrent de sa véracité ou le traitèrent de menteur, l'aimèrent ou le détestèrent, lui portèrent préjudice en paroles et en actes, lui firent subir les pires désagréments, sauf la mort. Son noble visage fut blessé, sa dent brisée[13]. Les factions se coalisèrent contre lui, le proche le trahit ; cela ne le rendit que plus clairvoyant dans les choses et eut pour effet de raffermir son état intérieur.

Le verset ainsi compris comporte la science des vertus du Prophète, ses enseignements, ceux des autres Prophètes – sur eux la Paix ! – et des Connaissants d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et de ce qu'ils eurent à subir des dénégateurs. Cette science n'a ni restriction ni limite.

13 - Il s'agit de la dent dite *rabâ'iyah*, mot dont la racine indique qu'il y a quatre dents de ce type dans la mâchoire : deux en haut, deux en bas. Ce sont celles qui sont placées entre les deux incisives et la canine.

« Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent », si l'on considère son comportement à l'égard des créatures, l'amour qu'il leur porte, le bien qu'il désire pour elles, au point que Son Seigneur lui a dit dans le Coran : « Peut-être tourmenteras-tu ton âme parce qu'ils ne croient pas ? » (Cor. 26, 3).

Il faut prendre pour modèle aussi sa patience à l'égard des gens, le fait qu'il voyait la Face de Dieu en eux. Ils étaient injustes envers lui, mais il leur pardonnait. Ils le privaient et lui, au contraire, leur donnait. Ils le traitaient d'ignorant et il le supportait. Ils rompaient les relations avec lui et il les rétablissait. Il invoquait ainsi : « Mon Dieu, pardonne à ceux de mon peuple, car ils ne savent pas ! »[14]. Il rendait le bien pour le mal ; à tout désagrément il répondait par l'agrément contraire, s'imprégnant des Caractères divins[15] et réalisant en lui les Noms de Miséricorde, car il n'y a pas plus patient que Dieu face à l'insulte.

Le verset ainsi compris concerne le perfectionnement des "caractères nobles"[16] et des vertus innées, les sciences régissant tant le spirituel que le temporel. Par ces connaissances, qui

14 - Cette prière rappelle celle de Jésus : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc, 23, 34).

15 - *Takhalluqan bi al-asmâ' al-ilâhiyyah*, textuellement « en se caractérisant par les Caractères divins ». Parmi plusieurs versions, un hadîth retenu par Suyûtî, rapporte que selon Anâs, le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix! – a dit : « En vérité, Allâh – qu'Il soit exalté ! – a cent et dix-sept caractères ; quiconque vient à Lui avec l'un d'entre eux entre au Paradis » (*Al-Jâmi' al-Saghîr*, p. 94, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Le Caire, 1954). Ibn 'Arabî, lui, retient une autre version : « En vérité Allâh – qu'Il soit exalté ! – a trois cents caractères ; quiconque se caractérise par l'un d'entre eux entre au Paradis » (*Fut.*, I, 461). Sur cette notion, *cf.* Michel Vâlsan, Présentation de *La Parure des Abdâl* d'Ibn 'Arabî, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1992 ; *Le Livre du Nom de Majesté : « Allâh »*, *Études Traditionnelles*, n° 268, p. 143, n. 2, et Maurice Gloton, trad. du *Traité sur le Nom Allâh* d'Ibn 'Atâ' Allâh, chap. 3, Les Deux Océans, Paris, 1981.

16 - En rapport avec le hadîth célèbre : « Je n'ai été suscité que pour parfaire les caractères nobles et les bonnes actions. »

ne peuvent ni être transcrites par les plumes ni gérées par les conjectures, l'harmonie et la structure du monde sont préservées en vue de la félicité des êtres qu'il contient.

Le novice dans la voie, et même le connaissant avancé, doivent prendre ce verset comme orientation, comme *qiblah*, où qu'ils se trouvent, et l'avoir toujours présent à la conscience. Nul de leurs états n'échappe aux quatre situations déterminées par les façons de concevoir ce verset[17] ; ce dernier est une image de la Voie droite sur laquelle Satan se poste pour éprouver le Fils d'Adam, comme il l'a juré : « Certes, je m'embusquerai, pour eux, (sur) Ta Voie droite, et je les aborderai par devant, par derrière, par leurs droites et leurs gauches, et Tu ne trouveras pas la majorité d'entre eux reconnaissants ! » (Cor. 7, 16-17)[18].

Quiconque prend appui sur les indications de ce verset[19] est, sans aucun doute, d'entre ces "reconnaissants-remerciants", et les puissances sataniques n'ont aucun pouvoir sur lui[20].

17 - Il s'agit donc des "relations verticales" de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, et des "relations horizontales" du prochain à l'homme et de l'homme au prochain, selon la définition habituelle du mot "religion", "ce qui relie" (*cf.* René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 1re partie, ch. 4).

18 - Iblîs harcèle les hommes suivant les quatre directions horizontales ; Ibn 'Arabî justifie le silence du verset au sujet du "haut" et du "bas" dans un passage des *Futûhât* traduit par Ch.-A. Gilis (*La doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 195, n. 7, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1982).

19 - Il s'agit de Cor. 33, 21, objet général du *Mawqif* et non du dernier verset cité.

20 - Pour Ibn 'Arabî, la Parole « Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent », « établit indiscutablement l'impeccabilité (*'ismah*) de l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – car, s'il n'était pas impeccable, il n'y aurait pas de raison de le prendre pour modèle ; c'est pourquoi nous le prenons comme modèle dans tous ses mouvements, repos, actes, états intérieurs, ses paroles, tant qu'il s'agit de choses qui n'ont pas été interdites expressément par un texte ou une tradition » (*Fut.*, IV, 456). Ce dernier avertissement concerne ce qui a été permis au Prophète à l'exclusion des autres croyants.

HALTE 2
Qui agit véritablement ?

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « C'est à Toi que nous demandons aide » (Cor. 1, 5)[1].

Le sens obvie de ce verset donne à penser que le serviteur a la capacité de produire une part de l'acte et l'autre non, car chacun des deux participants a une relation avec l'acte dont la source peut lui être attribuée[2]. Sache que ce que Dieu communique à Ses serviteurs, dans Ses Livres révélés, par le langage de Ses Envoyés – sur eux la Prière et la Paix ! –, est adapté à la connaissance du commun des serviteurs à qui il est adressé, dans les limites de leur

1 - Le choix de ce verset, pour introduire ce *Mawqif* sur la part éventuelle de la participation du serviteur à l'acte, n'est pas anodin. En effet, un hadîth saint (*hadîth qudsî*), dont il existe plusieurs versions, déclare : « Allah a dit : J'ai partagé la prière entre Moi et Mon serviteur en deux : la moitié pour Moi, la moitié pour lui, et revient à Mon serviteur ce qu'il demande. Le serviteur est debout et dit : "Louange à Allâh le Seigneur des mondes", et Allâh – gloire à Sa Transcendance ! – dit : "Mon serviteur m'a loué". Le serviteur dit : "Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux", et Allâh – gloire à sa Transcendance ! – dit : "Mon serviteur a été élogieux à Mon égard". Le serviteur dit : "Le Souverain du Jour de la Rétribution", et Allâh dit : "Mon serviteur m'a rendu gloire, et tout ce (qui précède) est pour Moi". Le serviteur dit : "C'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons aide", et (Allâh dit) : "Ce verset est entre Moi et Mon serviteur. Et la fin de la sourate est pour Mon Serviteur". » On constate que le verset choisi concerne ce qui est "entre" Allâh et Son serviteur.

2 - Demander de l'aide suppose, en effet, de la part du serviteur, que ce dernier a une certaine capacité quant à l'objet de la demande, mais qu'elle est insuffisante. L'acte de "demande" peut, à lui seul d'ailleurs, être considéré comme une capacité.

intelligence, et en adéquation avec leur appréhension spontanée des choses. Comme la plupart des serviteurs s'imaginent qu'ils possèdent une réalité autonome – éphémère ou éternelle – distincte de la Réalité de Dieu, Il les laisse dans leur illusion, pour des raisons que Lui seul connaît, et parce que leur condition actuelle ne saurait supporter plus que cela. Il s'adresse donc à eux en tenant compte de leur prétention à posséder une réalité propre et, ainsi, Il leur attribue la liberté d'agir ou de s'abstenir d'agir, le pouvoir et le choix de produire quelque chose, etc., en fonction de cette prétention lorsqu'Il leur dit : « Faites ! » ou « Ne faites pas ! » ; « Accomplissez la prière ! » (Cor. 2, 43) ; « Ne vous approchez pas de la relation sexuelle illicite ! » (Cor. 17, 32) ; « Et Allâh verra ce que vous avez fait, et Son Envoyé verra aussi » (Cor. 9, 94) ; « Il ne vous causera pas de préjudice quant à vos actes » (Cor. 47, 35) ; « Quiconque le veut, qu'il croie ! Et quiconque le veut, qu'il ne croie pas ! » (Cor. 18, 29), etc.

On sait pourtant de toute évidence que le pouvoir de faire ou de s'abstenir de faire, que la possibilité de produire, et toutes les facultés de perception, dépendent de la réalité effective du sujet agissant ; ce qui n'a aucune réalité ne saurait faire, ou s'abstenir de faire, ou accomplir quoi que ce soit. L'homme, comme toute possibilité contingente, n'a pas de réalité autonome, ni éternelle ni éphémère, comme le montrent la preuve rationnelle et le dévoilement initiatique. Sur ce dernier point, il y a unanimité des connaissants. La preuve rationnelle établit aussi que si la possibilité contingente, quelle qu'elle soit, possédait une réalité propre totalement distincte de la Réalité de Dieu, cette réalité ne pourrait être qu'accidentelle par rapport à son essence[3]. La disposition naturelle juge spontanément que toute qualité attribuée à un objet dépend de la réalité en soi de celui-ci. Sous ce rapport, le contingent ne peut posséder de réalité, car s'il l'avait, cette dernière ne serait qu'accidentelle par rapport à son essence, et cette réalité accidentelle dépendrait de

3 - Compte tenu du principe de raison suffisante.

sa réalité première, celle-ci étant soit identique à la réalité subséquente, soit différente. La première hypothèse est impossible car une chose ne peut se précéder elle-même. La deuxième l'est tout autant, car nous déplaçons le propos vers la réalité précédente et nous tombons dans un cercle vicieux. Ces deux hypothèses sont donc impossibles[4]. Ainsi, Dieu ne s'adresse à Ses créatures qu'en adéquation avec ce qu'elles s'imaginent et en s'accommodant de leur prétention[5] : la Révélation prend donc place entre l'opinion que se fait le commun des hommes sur les choses et ce que sont les choses en elles-mêmes.

Dans le Livre et la Tradition, l'attribution des actes qui sont produits par l'homme – à première vue et selon la perspective rationnelle – est traitée de manières variées et divergentes. Parfois les actes sont attribués à Allâh, avec l'homme comme moyen, ainsi qu'Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Combattez-les, afin qu'Allâh les châtie par vos mains ! » (Cor. 9, 14). Parfois ils sont attribués à l'homme au "moyen" de Dieu, par Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « Combien de fois une troupe peu nombreuse l'a emporté sur une troupe supérieure en nombre par la permission d'Allâh ! » (Cor. 2, 249). Parfois ils ne sont attribués qu'à l'homme seul, lorsqu'Il dit – qu'Il soit exalté ! – : « Ils ont accompli la prière et se sont acquittés de l'aumône légale » (Cor. 2, 43). D'autres fois, Il dénie – qu'Il soit exalté ! – catégoriquement toute attribution de l'acte à l'homme : « Ils n'ont pouvoir sur rien de ce qu'ils ont acquis » (Cor. 2, 264), et : « Ce

4 - Sur le même sujet, Nicolas de Cues dit : « En outre rien ne pourrait être si le Maximum absolu n'était pas. En effet, puisque toutes choses qui ne sont pas le Maximum sont finies et principiées, il serait nécessaire qu'elles viennent d'un autre, car si elles venaient d'elles-mêmes, elles auraient été avant même d'être » (*La Docte Ignorance*, Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, Bibliothèque Rivages, Paris, 2005).

5 - Nous traduisons par "prétention" le terme *da'wâ* qui signifie aussi "allégation", "prétexte", "procès", "réclamation". Ces sens ne doivent pas être perdus de vue pour comprendre toutes les implications du présent texte.

n'est donc pas vous qui les avez tués, mais c'est Allâh qui les a tués ! » (Cor. 8, 17), etc.

Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « C'est à Toi que nous demandons aide » (Cor. 1, 5) comporte donc un ordre et un discours conformes à ce que s'imagine le commun des hommes, car si le serviteur ne croyait pas qu'il lui soit possible de produire une part d'acte, il ne demanderait pas de l'aide pour l'autre part qu'il ne peut accomplir. Si tu m'objectes qu'Il a dit aussi – qu'Il soit exalté ! – : « Je n'ai créé les Jinns et les Hommes que pour qu'ils M'adorent ! » (Cor. 51, 56), et que le sens apparent de cette affirmation contredit ce que j'ai avancé – à savoir que la responsabilité légale découle de la prétention à être l'auteur de l'acte[6] –, je te répondrai que l'adoration pour laquelle les Jinns et les Hommes ont été créés est l'adoration radicale essentielle qui concerne d'ailleurs toutes les créatures. Et il n'y a aucun doute que les Jinns et les Hommes ont cette adoration essentielle. Par contre, l'adoration, dont nous disons que la cause est dans la prétention à être l'auteur de l'acte, est l'adoration d'obligation légale, dont la source se trouve dans l'union de l'âme parlante raisonnable avec le corps élémentaire[7].

6 - Cette prétention, comme on le verra dans d'autres textes, peut être considérée comme la "cause" du jugement. Selon la doctrine des *Upanishads*, la prétention à être l'agent des actes et celui qui jouit de leurs effets enchaîne l'homme dans les relations de causalité et, de ce fait, est l'un des obstacles à sa Libération (*cf. Nirâlamba Upanishad*) ; cela peut être mis en relation avec l'idée de "jugement" posthume, "résultat" du respect ou non de l'adoration légale, dont il sera question plus loin, qui détermine son état dans l'Au-delà, dans la mesure où l'homme se "charge" de ses actes.

7 - Ibn 'Arabî dit ceci de l'Âme "raisonnante" ou "parlante" : « Sache que la partie subtile de l'homme qui gouverne son corps est tournée d'une part vers la pure lumière qui est son père, et d'autre part vers sa mère, la nature, qui est pure obscurité, ce qui fait de l'Âme parlante une médiatrice entre la lumière et l'obscurité. La cause de sa situation médiane vient de ce qu'elle a une fonction de gouvernance, comme l'Âme universelle placée entre l'Intellect, pure lumière, et la Substance universelle qui est ténébreuse. Cette âme "raisonnante" est donc un isthme entre la lumière et l'obscurité ; elle donne à chaque chose la réalité qui lui revient. Lorsque l'un des côtés (le lumineux ou l'obscur) prédomine en elle, elle prend la nature du prédominant. Lorsqu'elle n'a aucune tendance vers l'un ou l'autre, elle reçoit les choses en équilibre et juge avec équité, par Droit divin » (*Fut.*, II, 239 ; *cf.* aussi *Le Livre des Définitions* d'al-Jurjânî, trad. de Maurice Gloton, p. 467, Dar Albouraq, Beyrouth, 2006).

HALTE 3 [1]

La Loi, base de toute réalisation spirituelle

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Glorifie donc par la louange de ton Seigneur et sois parmi ceux qui se prosternent. Et adore ton Seigneur jusqu'à ce que te vienne la certitude ! » (Cor. 15, 98-99)[2].

Ce discours s'adresse au Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! –, mais il vise aussi toutes les autres personnes de sa communauté, comme lorsqu'on s'adresse à

---

1 - Cette Halte présente des affinités remarquables avec l'article de René Guénon : « Nécessité de l'exotérisme traditionnel », qui forme le chapitre VII d'*Initiation et Réalisation spirituelle* (Éd. Traditionnelles, Paris, 1952).

2 - Ibn 'Arabî, à propos de ce passage, dit : « Par "Glorifie donc par la louange de ton Seigneur et sois parmi ceux qui se prosternent !", Il indique ceux qui ne relèvent jamais plus leurs têtes, ce qui n'arrive que dans la prosternation du cœur » (*Fut.*, II, 34). Michel Vâlsan a indiqué que « La "prosternation du Cœur" est un *maqâm* initiatique très rarement connu, même par les grands hommes spirituels. Sahl (at-Tustarî), lorsque la chose lui arriva, resta une longue époque dans l'incertitude quant à la signification et la durée de l'événement, et il ne trouvait personne pour l'éclairer là-dessus. Il voyagea à ce sujet de différents côtés, et seulement après beaucoup de recherches il trouva à Abadan un maître qui l'édifia, en lui précisant que le fait était "définitif pour ce monde et pour l'autre" » (« La vénération des Maîtres spirituels », *Futûhât*, ch, 181, *Études Traditionnelles*, 1962, nos 372-373, p. 169, n. 11).

Quant à la "certitude" mentionnée dans le verset, Ibn 'Arabî l'interprète, ainsi que d'autres commentateurs, comme signifiant la mort, ce qui peut s'entendre dans un sens initiatique, et rejoint ce que dit l'Émîr dans la suite de ce *Mawqif*.

quelqu'un mais pour que son voisin entende[3] ; il y a de nombreux exemples de ce type dans le Coran.

C'est un ordre pour ceux des croyants qui se trouvent derrière un voile, dans la situation du commun des hommes ; ils doivent glorifier Dieu – c'est-à-dire attester intellectuellement de Sa Transcendance – et adhérer au dogme général. Ils doivent aussi se prosterner et adorer leur Seigneur qui est la "face"[4], l'aspect par lequel Dieu est connu du serviteur. Chaque créature, en effet, a un des Noms de Dieu qui lui correspond, et qui est l'intermédiaire, le médiateur, entre Dieu et le serviteur. Ce dernier ne connaît Dieu que par cette voie, et n'adore Dieu que par ce Nom. Si Dieu se manifestait au serviteur en dehors des conditions propres à ce Nom, il ne le reconnaîtrait pas. Plus, il le nierait affirmant : « Tu n'es pas mon Seigneur ! »[5], et demanderait protection contre Lui ! Le commun des hommes, en effet, ne peut ni adorer Dieu de manière absolue, ni le reconnaître dans toutes Ses Théophanies. Aussi Dieu lui a-t-il ordonné d'adorer "son" Seigneur par toutes sortes d'œuvres, relevant de la Loi générale et des pratiques de la Tradition prophétique, et de se rapprocher de Lui par les œuvres surérogatoires bienfaisantes, la conduite sage, en proclamant assidûment Sa Gloire et Sa Transcendance, en s'attachant à la prosternation et au service adoratif.

---

3 - Notre traduction est basée sur le manuscrit qui est identique au texte similaire de *Fut.*, IV, p. 171.

4 - Il s'agit ici d'un des aspects de la doctrine de la "Face propre", *al-wajh al-khâçç*, que l'on trouve développée sous de nombreux points de vue par le Shaykh al-Akbar. À ce propos, le Maître déclare (*Fut.*, I, p. 720) : « Je n'ai vu aucun de ceux qui nous ont précédé, ou des contemporains, dans notre science, qui ait attiré l'attention sur l'existence de cette "Face propre", bien qu'ils ne l'ignorent point... » Cette doctrine complexe et importante, en rapport, notamment, avec la Science d'al-Khidr, sera reprise et développée dans la suite du *Livre des Haltes*.

5 - Cette tradition, concernant une étape de la Résurrection, sera plus développée dans le *Mawqif* 9.

Il peut arriver qu'un homme du commun, voilé à la vérité, entende parler des états spirituels, des doctrines des connaissants d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, des sciences directes, des secrets seigneuriaux donnés aux initiés, et qu'il s'y intéresse de manière incorrecte, sans tenir compte des méthodes initiatiques régulières donnant accès à ces choses. Il abandonne alors les pratiques et les charges de la Loi qu'il assumait auparavant, courant ainsi à sa perte, restant sur place sans avoir rien obtenu réellement. Il cherche à ressembler à ces connaissants, prétendant aux états intérieurs réservés aux Parfaits d'entre eux, et emploie leurs doctrines pour parler de la Non-Dualité de la Réalité (*Wahdah al-Wujûd*) et autres questions connexes difficiles, tout cela sans avoir parcouru la voie initiatique selon la méthode reconnue chez eux[6].

C'est pour cette raison que Dieu, dans le verset cité, exhorte Ses Serviteurs à s'en tenir fermement à ce qui est à leur portée en le mettant en pratique, le bien attirant un bien plus grand encore, comme la pluie qui commence par une goutte d'eau et tombe ensuite à verse.

Lorsque le serviteur réalise ce que Dieu lui commande, et persévère dans toutes sortes d'œuvres surérogatoires, Allâh – qu'Il soit exalté ! – l'aime, et dès qu'Il l'aime, Il est son ouïe, sa vue, sa langue, sa main et toutes ses facultés[7]. C'est ce que signifie la “venue de la certitude” du verset dont il est question. Cette certitude, c'est le dévoilement initiatique, la disparition du voile empêchant de voir la réalité cachée des choses. Ayant conscience que Dieu est toutes les facultés du serviteur, ce dernier sait alors qui est le Glorifié, qui se prosterne, qui

6 - La *Tejo Bindu Upanishad* met de même en garde celui qui spécule sur *Brahma* – fût-ce avec intelligence – sans s'engager dans une voie de réalisation spirituelle qui mène à Lui, et en restant attaché à la vie en ce bas monde.
7 - Selon les termes d'une tradition que nous rencontrerons ultérieurement de manière plus détaillée.

est l'adorateur[8]. Il connaît l'utilité, l'efficacité, la finalité de la prosternation et du service adoratif. Il se rend compte que les obligations imposées par la Loi ne sont que des instruments, des remèdes permettant de retirer le voile cachant l'essence des choses.

Après que la porte s'est ouverte et le voile est enlevé, le serviteur a encore plus de respect et de zèle pour les obligations légales, car celui qui a vu directement quelque chose n'est pas comme celui qui en a seulement entendu parler. Le bénéfice qu'il tire des œuvres d'adoration, suite au retrait du voile, est d'un mode plus élevé et profitable, plus juste et plus complet, et sans aucune commune mesure avec ce que pouvaient lui apporter ces mêmes œuvres dans sa pratique antérieure.

Quiconque prétend avoir senti le parfum de la Voie des Gens d'Allâh, et n'a pas vu se renforcer son respect pour la Loi et son observance de la Tradition prophétique, n'est qu'un imposteur menteur[9].

8 - Dans *Fut.*, II, p. 34, que nous avons cité plus haut, Ibn 'Arabî, poursuivant l'interprétation du verset, sujet de ce *Mawqif*, dit : « Dieu déclare : “Et adore ton Seigneur jusqu'à ce que te vienne la certitude ! ”. Ainsi, par la certitude tu sauras ce qui, de toi, se prosterne et pour qui tu te prosternes. Et tu sauras que tu es un instrument soumis dans la main d'un Vrai Puissant, qui t'a élu, purifié, et paré de Ses Qualités. Et Ses Qualités, par la nature de leur relation avec Lui, Le recherchent en se prosternant pour Son Essence. »

9 - Sur la *Sharî'ah* et la *Haqîqah*, *cf.* la traduction de Michel Vâlsan des chapitres 262 et 263 des *Futûhât* consacrés à ces notions (*Études Traditionnelles*, 1966, n[os] 396-397).

HALTE 4
Le Culte pur

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Plutôt ils adoraient les Jinns ; c'est en ces derniers que croyait la plupart d'entre eux » (Cor. 34, 41).

J'étais une nuit dans la Mosquée sacrée de la Mecque, près du lieu où se font les tournées rituelles, concentré sur l'invocation, alors que les yeux dormaient et les voix s'étaient apaisées. Près de moi, à droite et à gauche, étaient assis des hommes qui se mirent à invoquer Allâh. Dans mon cœur survint cette interrogation : lequel d'entre nous est le mieux guidé dans la Voie de Dieu ? Juste après cette pensée, Dieu me retira la conscience du monde et de moi-même et projeta sur moi Sa Parole : « Plutôt ils adoraient les Jinns. » Je sus alors que l'adoration de ces gens était altérée par des désirs psychiques et la recherche de plaisirs passionnels[1].

Je dirai, à la suite des hommes de réalisation spirituelle d'entre les Gens d'Allâh, que si quelqu'un adore Allâh par crainte ou

1 - Le Jinn est une créature de feu et d'air subtils. Il est de la même nature que la substance psychique de l'homme, c'est pourquoi il désigne aussi cet aspect caché de ce dernier. C'est à cette particularité que fait référence l'Émir dans son interprétation, conformément à une exégèse traditionnelle des deux derniers versets de la dernière sourate du Coran. Sur ce point, *cf.* Ibn 'Arabî, *Fut.*, III, 354.

désir – crainte du Feu ou désir du Jardin paradisiaque[2] –, qu'il L'invoque pour obtenir plus de biens, la considération des notables pour le prestige, pour repousser le mal que lui inflige l'injuste, s'il accomplit un rite parce qu'il a entendu que la tradition rapporte qu'un tel l'ayant pratiqué, ou ayant invoqué par tel *dhikr*, a obtenu tel ou tel bénéfice de la Part d'Allâh – toutes ces modalités adoratives prenant appui sur les causes secondes – je dirai donc que l'adoration de celui-là ne sera agréée d'Allâh que par grâce et pure faveur. Cependant, si tout ce que nous venons de mentionner n'est pas visé expressément par l'invocateur, et ne lui vient à l'esprit que comme une conséquence secondaire, sans être sa préoccupation principale, il n'y a pas d'inconvénient à cela.

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Quiconque donc espère la rencontre de son Seigneur, qu'il fasse un acte approprié[3] et n'associe pas un (autre)[4] à l'adoration de son Seigneur ! » (Cor. 18, 110).

Toutes ces choses que nous avons mentionnées précédemment sont ces "autres" qui constituent des "associés", et Dieu est « des associés le plus à même de [Se] passer de l'association »[5]. Il a ordonné à Ses serviteurs de L'adorer, « épurant pour

2 - Le texte du manuscrit est : *khawfan wa tama'an mina al-nâr aw talaban mina al-jannah*, « par crainte et désir du Feu ou recherche du Jardin paradisiaque », alors que les deux éditions donnent : *khawfan mina al-nâr aw talaban mina al-jannah*, « par crainte du Feu ou recherche du Jardin paradisiaque » qui semble plus "logique". Notre traduction est donc une "reconstruction" de ce passage pour tenir compte de toutes les variantes.

3 - *Çâlih* : convenable, adéquat, pieux, pie, etc.

4 - *Lâ... ahad* : textuellement « pas... un ». Cette expression est parfois transposée dans les écrits d'Ibn 'Arabî, et alors le terme *ahad* est pris pour le Nom divin *Ahad*, l'"Un-sans-relation" qui, comme son nom l'indique, ne peut être l'objet d'une adoration relationnelle (*cf.* le début du *Kitâb al-Alif*, appelé aussi *Kitâb al-Ahadiyyah*). Ce thème est traité aussi dans les *Mawâqif*.

5 - Passage d'un *hadîth qudsî* (parole sainte, non coranique, où Allâh – qu'Il soit exalté ! – parle souvent à la première personne) : « Des associés, Je suis le plus à même de me passer de l'association ; celui qui fait, pour Moi, un acte dans lequel

Lui la Religion » (Cor. 98, 5), c'est-à-dire par un culte qui ne vise que Sa Face[6] comme récompense, et c'est Lui qui donne, par surcroît, gracieusement, les rétributions et les degrés spirituels, et les protège de tout ce qui est mauvais et détestable[7].

Tout ce qui est en "dehors" de Dieu, et est visé "avec" Dieu dans l'adoration devient un "associé", et l'associé n'a pas de réalité en fait, il est caché, c'est un nom qui ne correspond à aucun nommé. C'est à lui que fait allusion Sa Parole : « Plutôt ils adoraient les Jinns. » Or le mot "jinn", selon son étymologie, désigne ce qui se cache, se dissimule. Ainsi, tout ce qui est "autre" qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – est caché par le voile de la non-existence, même s'il apparaît comme existant aux yeux des gens voilés.

L'homme intelligent ne prend pas en considération ce qui n'a aucune existence réelle et n'agit pas en fonction de cela. C'est pourquoi je dis, et c'est Allâh – qu'Il soit exalté ! – qui parle par ma langue : celui qui n'a pas suivi la voie des initiés, n'a pas fait l'expérience de leurs sciences pour parvenir finalement à la connaissance de soi, celui-là ne peut réaliser le culte pur, même s'il est le plus dévot des hommes, le plus scrupuleux, le plus ascétique, le plus prompt à fuir les créatures et à vivre dans le secret, même s'il est le plus habile à déceler les manigances des âmes et les vices cachés.

Si, par Sa Miséricorde, Allâh – qu'Il soit exalté ! – lui fait connaître son âme, il réalise alors le culte pur, et le Paradis,

il M'associe un autre, Je le laisse, lui, avec ce qu'il M'a associé ». Plusieurs versions existent autour du même thème.

6 - « La "face" (*wajh*) d'une chose, c'est son essence, sa réalité essentielle » (*wajh al-shay' dhâtuhu wa haqîqatuhu* ; *Fut.*, II, 110). Cette définition correspond à la compréhension littérale du passage coranique : « Chaque chose est évanescente, sauf sa face » (Cor. 28, 88).

7 - On a ici une idée proche de la fameuse injonction évangélique : « Mais cherchez plutôt d'abord Son Royaume, et cela [les autres choses] vous sera donné en plus » (Luc, 12, 31).

l'Enfer, les récompenses, les degrés spirituels et toutes les créatures deviennent comme si Allâh – qu'Il soit exalté ! – ne les avait jamais créés. Il ne les prendra en considération et n'en fera cas que dans la mesure où Allâh – qu'Il soit exalté ! – les prend en considération par Sa Loi et Sa Sagesse car, alors, il sait qui est l'Acteur véritable[8].

Le serviteur n'est pas l'acteur, le créateur de ses actes par libre arbitre, selon ce qu'on attribue aux mu'tazilites. Il n'agit pas non plus par nécessité sous la contrainte divine comme le professent les partisans de la contrainte exclusive (jabarites), pas plus qu'il ne possède une part de libre arbitre par laquelle il pourrait être reconnu partiellement acteur, comme le dit al-Mâturîdî[9]. On ne peut soutenir non plus que le serviteur est capable d'"acquisition" (*kasb*), dans le sens où la réalisation de l'acte dépendrait de sa volonté et de son libre arbitre, sans qu'il soit ni créateur ni soumis à la fatalité, mais par production de "quelque chose" entre les deux, comme le soutiennent les ach'arites. Pas plus qu'il y aurait une "influence" de Dieu seulement sur l'essence de l'acte, l'"influence" du serviteur ne s'exerçant que sur sa qualification "légale", qui en fait un acte d'obéissance ou de désobéissance, comme l'avance l'Imâm al-Haramayn[10]. On ne peut non plus, sur ce sujet, se reposer sur les théories d'aucune école philosophique ou théologique.

---

8 - Il résulte de ces passages que le "culte pur", étendu à toute activité qui doit être sacralisée – la Loi régissant tout le comportement humain – équivaut à la doctrine du détachement des fruits de l'action de la *Bhagavad Gîtâ*. Demeure enchaîné à l'existence celui qui trouve plaisir dans les objets manifestés, accomplit les actions en vue de leurs fruits, et jouit des effets de ses actes personnels (*cf. Svetâsvatara Upanishad*).

9 - Abû Mançour al-Mâturîdî al-Samarkandî, théologien (239-333 H. /853-944).

10 - Dhia' al-Dîn 'Abd al-Malik al-Juwaynî al-Shafi'î, théologien (419-478 H. /1028-1085) ; il était surnommé "Imâm al-Haramayn", c'est-à-dire l'Imâm des deux enceintes sacrées de la Mecque et Médine.

Quant à l'attribution de l'acte au serviteur au regard de la Loi sacrée, la distribution de la récompense et du châtiment en fonction de l'obéissance et de la désobéissance, c'est un autre point de vue que nous aborderons dans certaines de ces Haltes.

HALTE 5

Les deux aspects de la Volonté et de l'Ordre divins

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Notre Parole[1] à une chose[2], lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire "sois !", et elle est » (Cor. 16, 40)[3].

Sache que Dieu a une Volonté unique possédant deux aspects. Selon le premier la Volonté est absolue et inconditionnée, et il n'y a aucun intermédiaire entre elle et la chose voulue. Son Ordre existenciateur correspondant est de même nature. Cette Volonté et cet Ordre absolus sont toujours nécessairement réalisés. Ainsi, lorsqu'Il veut – qu'Il soit exalté ! – existencier une chose non existante, Il lui ordonne d'être et elle est, qu'elle soit attribuée extérieurement à une chose créée ou non.

Par ailleurs, Dieu a une Volonté et un Ordre liés à un intermédiaire. C'est le cas lorsque Dieu veut d'une créature qu'elle fasse un acte ou lui ordonne de faire quelque chose : cette

---

1 - Ibn 'Arabî distingue parfois les deux termes *qawl* et *kalâm* (ou *kalimah*) qui sont rendus souvent par la traduction unique "parole" en français. Ce sont deux aspects du Verbe ; le premier, *qawl*, est principiel et a un effet dans le non-manifesté ; le second, *kalâm*, a un effet dans la manifestation (*cf. Fut.*, II, 400).

2 - Nous traduisons par "chose" le mot arabe *shay'* qui comporte cependant directement le sens de "tendance", "volonté", de par sa racine *Sh.Y.'.* , "vouloir". Le terme *Mashî'ah*, la Volonté divine productrice, peut être compris comme le "lieu" des choses qui "veulent".

3 - Ce verset, et ceux qui ont un sens proche, sont parmi les plus commentés par l'Émîr (*cf.* Cor. 36, 82 et 40, 68).

Volonté et cet Ordre ne sont pas nécessairement réalisés, car Il a pu vouloir et ordonner que la créature fasse quelque chose, mais n'a pas ordonné à la chose d'être réalisée dans ce réceptacle créé.

C'est une évidence reconnue que Dieu veut de toutes les créatures qu'elles aient la foi et soient obéissantes ; Il leur a ordonné cela. Si Sa Volonté et Son Ordre absolus impliquaient que tout être ait la foi, cela se réaliserait sans aucun doute car Il a dit : « Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire "sois !", et elle est. »

Comme la Volonté et l'Ordre divins s'adressent à tous, et qu'ils n'ont pas d'effet sur tout le monde mais seulement sur certains, nous en concluons qu'il y a deux sortes différentes de Volonté et d'Ordre. Ainsi, si par Sa Volonté et son Ordre absolus, Il veut que des actes, la foi, l'obéissance soient en nous, cela est nécessairement, que nous le voulions ou non. Par contre, tout ce qu'Il veut produire à partir de nous, ou qu'Il nous ordonne de faire, et sur lequel Il nous donne, à nous seuls, une responsabilité, cela peut ne pas être.

Prenons le cas d'Abû Bakr : Dieu voulut que la foi fût en lui, et Il ordonna à la foi d'être en lui, ce qui ne manqua pas d'arriver. En revanche, dans le cas d'Abû Jahl, Dieu voulut que la foi existe en lui et voulut qu'Abû Jahl la réalise, mais cela ne se fit pas. Fais donc la distinction entre « Il voulut que » (*arâda bi-hi*), « Il voulut à partir de » (ou : « Il demanda à ») (*arâda min-hu*), « Il ordonna de » (*amara bi-hi*) et « Il ordonna à » (*amara-hu*), car il y a là deux aspects différents.

Il en résulte qu'il y a deux sortes d'Ordre : l'Ordre donné à une chose dont est voulue la réalisation, et qui s'effectuera nécessairement, et l'Ordre qui s'adresse à une créature responsable de sa réalisation, ce dernier n'étant pas obligatoirement respecté. De même il y a deux sortes de Volonté : l'une est liée

à la production directe de l'acte, et elle se réalisera nécessairement, et l'autre dépend d'un sujet qui doit produire l'acte, et elle ne se réalisera que si elle concorde avec la première Volonté.

Les mu'tazilites, qui ont négligé cette distinction et à qui ce secret est resté caché, n'ont considéré qu'une seule relation pour la Volonté et l'Ordre pour dire : Dieu n'ordonne que ce dont il veut l'être et l'existenciation. Ils admettent qu'il a été ordonné à Abû Jahl d'avoir la foi et sont donc obligés d'en conclure que la Volonté d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – peut être contrecarrée, et même qu'il peut se produire dans le Royaume de Dieu quelque chose qu'Il n'a pas voulu. Les ach'arites ont répondu aux mu'tazilites, sur ce point, que l'homme, dans le monde visible, peut ordonner une chose tout en voulant qu'elle ne se réalise pas. C'est la plus haute conception rationnelle à laquelle ils sont arrivés. « Celui dont les biens sont restreints, qu'il dépense à la mesure de ce qu'Allâh lui a donné ! » (Cor. 65, 7)[4]. Cependant, les ach'arites véritables ont renforcé l'emploi de l'analogie (*qiyâs*) entre le monde invisible et le monde visible[5].

4 - L'Émîr suggère ici qu'on ne peut s'attendre à plus de la part de théoriciens qui restent prisonniers des limites de la raison.

5 - L'emploi du raisonnement par analogie fait l'objet de réserves chez beaucoup de maîtres du Soufisme pour qui les sciences véritables, qui sont intuitives et immédiates, proviennent d'un don divin direct, en relation avec la purification de la "substance" réceptive de l'initié, et ne sont donc pas le résultat d'une activité mentale.

HALTE 6
Je et Lui

C'est comme[1] si Dieu, de par Son Droit véritable, disait "Je", et que le serviteur, du fait de son ignorance, disait "je". Le serviteur dit "Lui", car il voit son Seigneur de loin, et le Seigneur dit "Lui", car cela correspond à ce que voit le serviteur[2]. Lorsque s'exhale l'aube de la Providence, et qu'est installé le héraut de la guidance, que le six et le cinq sont illuminés par le rayonnement du soleil, le "Lui" de la distinction s'éteint[3] ; "je" se confond

1 - On peut suivre la lecture d'Éd. 2, *ka'anna*, « comme si », ou celle des deux autres versions qui retiennent *kâna al-Haqq... yaqûlu*, « Dieu disait (ou : dit)... ».
2 - Les nuances entre ces pronoms, et la façon de les comprendre, découlent directement de leur emploi dans le texte coranique. Le simple fait qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – puisse, dans le Livre sacré, s'exprimer en parlant de "Lui" à la troisième personne nécessite une explication.
3 - *Huwa*, "Lui", disparaît en tant qu'il exprime une relation, fût-elle négative ou exclusive. Les éditeurs et traducteurs interprètent le six comme étant les six directions de l'espace, et le cinq comme étant les cinq sens. On peut l'appliquer aussi au dépassement du microcosme et du macrocosme, représentés respectivement par les deux lettres *hâ'* et *wâw*, qui valent 5 et 6. Dans une autre perspective, ces deux lettres, et leurs valeurs numériques, symbolisent « l'homme individuel (lié aux cinq conditions de son état, auxquelles correspondent les cinq sens et les cinq éléments corporels) et l'"Homme Universel" » (pour ces correspondances, voir René Guénon, *La Grande Triade*, p. 81, n. 4, et *Le Symbolisme de la Croix*, p. 146, n. 4). On peut comprendre encore, puisque le "Lui", le *Huwa*, disparaît, qu'il s'agit de l'extinction de ses deux lettres : le *wâw*, dont la forme graphique "déroulée" est prise comme symbole de l'expansion de la manifestation s'effaçant, dans notre logique d'êtres manifestés, avant la première, dont la forme graphique "enroulée" est symbole de la non-manifestation. D'une manière générale, la doctrine évoquée ici est celle du dépassement des dualités, et

(*iltabasa*)[4] avec "Je", essence de l'un par essence de l'autre, sans mélange, sans unification de deux essences distinctes (*ittihâd*)[5], ni "localisation" ou "incarnation" (*hulûl*), étant donné que dans notre voie et notre réalisation de l'Unité tout cela est écarté[6]. Il n'y a donc pour nous qu'une seule Réalité qui est la Source et le Principe du trois selon le trois, ce dernier entraînant la multiplication (apparente) de la Réalité et de la Source unique.

Ils ne troubleront pas notre pureté (*safwanâ*)[7], et leur tumulte belliqueux ne nous intimidera pas.

donc des relations, par la réalisation métaphysique, qui est la prise de conscience effective de la Non-Dualité.

4 - Le verbe *iltabasa* est, sans aucun doute, choisi tout exprès car s'il désigne "le fait de se couvrir entièrement de quelque chose", il comporte aussi les idées d'"ambiguïté", de "confusion", d'"équivoque", qui sont inhérentes à toute tentative d'expression de l'état de l'être réalisé.

5 - Sur la notion d'*ittihâd*, *cf.* Ibn 'Arabî, *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, traduit, présenté et annoté par Michel Vâlsan, pp. 11-16 et 29-30, Éd. de l'Œuvre, Paris 1984. La *Para-Brahma Upanishad* rejette de même l'idée de jonction entre une conscience particulière et la Conscience universelle.

6 - Les considérations sur le "je" et le "Je" sont à la base de la méthode initiatique de Râmana Maharshi (*cf. L'Enseignement de Râmana Maharshi*, Albin Michel, Paris, 1972, et Henri Hartung, *Présence de Râmana Maharshi*, Cerf, Paris, 1979). Cette méthode prend sa source dans la *Maha Upanishad.*

7 - Selon une autre lecture (*çufûfanâ*) on peut traduire : « Ils ne sèmeront pas le trouble dans nos rangs ».

HALTE 7 [1]
Extinction dans l'Unité

Dieu me ravit à moi-même et me rapprocha de Moi-même ; alors le Ciel disparut à cause de la disparition de la Terre[2], le Tout se confondit avec la partie, la hauteur et la largeur s'anéantirent[3], le surérogatoire rejoignit l'obligatoire[4], le teinté rejoignit le sans teinte pur, le chemin arriva à sa fin, l'altérité s'éteignit, les relations (divines) furent authentifiées par la cessation des attributions, des aspects, des relations (humaines) : « Aujourd'hui Je dépose vos relations et J'établis les miennes »[5]. Ensuite, on me dit la même parole que celle d'al-Hallâj[6] ; à la différence qu'al-Hallâj l'a dite, alors que moi,

1 - Le thème de cette halte est proche de celui de la halte précédente.

2 - Si l'un des termes des couples de contraires ou de complémentaires disparaît, l'autre s'évanouit aussitôt.

3 - Sur le symbolisme des directions de l'espace, *cf.* René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, et Michel Vâlsan, « Références islamiques du *Symbolisme de la Croix* » (chap. IV de *L'Islam et la fonction de René Guénon*).

4 - Pour comprendre cette affirmation, se reporter au *Mawqif* 31.

5 - On peut aussi traduire : « Aujourd'hui J'abaisse vos relations et J'élève les Miennes (*Al yawma ada'u ansâbakum wa arfa'u nisabî*). » On remarquera que les premières "relations" sont exprimées par *ansâb*, pluriel de *nasab*, qui désigne la famille, le lignage (par le père surtout), la filiation, l'origine. Les secondes "relations" sont exprimées par *nisab*, pluriel de *nisbah*, qui désigne aussi la parenté, mais encore le rapport, la relation, l'attribution, l'origine. Tous ces mots ont comme étymologie commune la racine *N.S.B.*

6 - Il s'agit de la célèbre affirmation de Hallâj : « *Anâ al-Haqq* ! », « Je suis Dieu ! » ou « Je suis le Vrai ! » qui a déjà été évoquée dans le poème IV (*cf.* Ch.-A. Gilis, *Poèmes Métaphysiques*, pp. 11-12).

elle me fut dite, mais je ne la dis pas[7]. Cette parole, les gens qui ont la réalisation correspondante la connaissent et l'admettent, tandis que l'ignorent et la refusent ceux chez qui l'ignorance l'emporte.

7 - On peut comprendre cette phrase de deux manières : soit que l'Émir a eu la révélation auditive purement intérieure de la parole en question et qu'il n'y a eu, de sa part, aucune affirmation prononcée extérieurement ; soit qu'il l'a entendue et qu'il l'a prononcée, mais pas de lui-même, c'est-à-dire que ce fut Dieu qui s'exprima dans ce cas.

HALTE 8

La connaissance primordiale et les credo particuliers

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Je n'ai créé les Jinns et les Hommes que pour qu'ils M'adorent » (Cor. 51, 56), c'est-à-dire : « pour qu'ils Me connaissent », selon l'interprétation unanime des gens d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – de réalisation spirituelle[1]. C'est ce que confirme une instruction divine, figurant dans certains livres révélés, et qui dit : « J'étais un Trésor caché, Je n'étais pas connu, J'aimai à être connu, Je créai les créatures, Je Me fis connaître d'elles, et par Moi, elles Me connurent. » Il a dit aussi : « Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui » (Cor. 17, 23). L'expression « a décrété » (*qadâ*) signifie qu'Il a jugé irrévocablement et donné un statut définitif (*hakama*) ; Il n'a donc créé les êtres que pour qu'Ils Le connaissent et, ainsi, ils Le connaissent nécessairement par la connaissance originelle inhérente à l'état primordial dans laquelle Allâh – qu'Il soit exalté ! – a créé les hommes. Dieu, sous ce rapport, n'est ignoré de personne ; comme Il a décidé qu'ils n'adoreraient jamais autre que Lui, puisque s'Il impose

1 - Cette parole est attribuée à Ibn 'Abbâs ; sur ce point, *cf.* Ibn 'Arabî, *Fut.*, III, p. 410, et *L'épître sur l'orientation parfaite* de Sadr ad-Dîn al-Qûnawî, traduite et annotée par Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, n° 398, p. 247, et note 13. Dans celle-ci, Michel Vâlsan met lui aussi en relation le verset coranique et le hadîth *qudsî* cités par l'Émir.

un statut à quelque chose, ce dernier s'applique ; il ne peut être contredit et rien ne peut prévaloir sur Lui[2].

La disparité de la connaissance des êtres vient de la disparité de leur intelligence qui découle elle-même de celle de leurs prédispositions. Ces dernières s'imposent d'elles-mêmes[3] car elles sont éternelles, n'ayant pas été "faites" (par un agent extérieur)[4] ; elles sont une émanation sanctissime essentielle (*fayd aqdasî dhâtî*)[5] dégagée de toute qualité particulière[6].

Dès lors que se multiplièrent les manifestations de Celui qui est le but de l'adoration, se multiplièrent aussi les traditions principales et secondaires. L'adoration, la vénération[7], la glorification, l'humilité et la soumission de tout serviteur ne peuvent s'adresser qu'à Celui qui a le pouvoir de nuire ou favoriser, de donner ou retirer les biens de subsistance, d'abaisser ou élever ; toutes ces attributions revenant en même temps à un Seul et Unique, qui est Dieu absolument non manifesté.

Lorsque quelqu'un adore une forme comme le soleil, une étoile, du feu, la lumière, l'obscurité, la nature, une idole, une forme imaginative, un Jinn, etc., il professe que cette forme est celle de Celui qui est visé par l'adoration. Il la décrit par les

2 - Se reporter au *Mawqif* 5.

3 - *Lâ tu'allalu*, « on ne peut leur donner une explication, (une raison, les justifier) ».

4 - *Qadîmah ghayr maj'ûlah*. Les prédispositions des possibilités, au point de vue métaphysique, apparaissent ainsi comme des aspects directs de l'Essence, comme la suite du texte l'indique.

5 - *Fayd aqdasî dhâtî*. Seul le manuscrit donne une version correcte, les éditions retiennent « *fayd qudsî dhâtî* », « Émanation sainte essentielle » ce qui, dans ce contexte doctrinal, est contradictoire puisque l'"Émanation sainte" ne concerne que le passage des possibilités du monde principiel au monde manifesté.

6 - Sur ce point de doctrine très subtil, *cf.* Ibn 'Arabî, « Sur la connaissance du *Maqâm* du *Tawhîd* », traduction de Michel Vâlsan, *Science sacrée*, n° 7, pp. 54-55.

7 - *Wa al-ta'zîm* ; le *wa* n'est présent que dans le Ms. et change légèrement le sens de la phrase, d'autant plus que le *nahw* des éditions, « envers, en direction de », est remplacé dans ce dernier par *laysa illâ man yamliku*, « ne… qu'à Celui qui possède ».

attributs de la divinité, lui reconnaissant le pouvoir de nuire ou d'être utile, etc. Tout cela serait juste à un certain point de vue, si ce n'était exclusif et ne conditionnait pas la divinité.

Tout adorateur, en fait, dans son adoration, ne vise, à travers la forme qu'il adore, que la Réalité digne d'être adorée, c'est-à-dire Allâh – qu'Il soit exalté ! – ; c'est ce qu'a décrété Allâh – qu'Il soit exalté ! – de toute éternité, et qu'Il pose comme statut primordial. Mais ces adorateurs ignorent la manifestation absolue de cette Réalité qui ne peut être altérée par aucun conditionnement et aucune limite. Ils l'ignorent au point de vue de la réalisation spirituelle, mais la connaissent globalement, grâce à leur connaissance primordiale innée.

Mis à part les Connaissants initiés qui sont épargnés, tous ceux qui adorent Dieu le font de cette manière conditionnée, exclusive et avec un préjugé, car ils ne Le connaissent que de cette manière limitée. Cela touche même les théologiens, car ils jugent que Dieu doit être défini comme ceci et non comme cela. Ils font de leur raison un critère de vérité, alors que celle-là, en matière de connaissance de Dieu, ne peut affirmer que la transcendance absolue[8]. Par contre, la doctrine de l'Unité révélée, qui nous vient des Livres sacrés et des Envoyés divins, contient les deux points de vue de la transcendance et de l'immanence. Indubitablement, les théologiens sunnites ou mu'tazilites n'ont établi aucune définition positive ou négative de Dieu sans s'en être fait, au préalable, une conception rationnelle et imaginative. Le jugement du théologien, en effet, découle nécessairement d'une représentation mentale, et s'il affirme le contraire, cela prouve soit qu'il ne sait pas ce qu'est une telle représentation, soit qu'il est un sophiste menteur.

8 - La raison discursive, par nature, est prisonnière de la relativité. Lorsqu'elle tente d'envisager l'absolu en soi, elle ne peut que nier les catégories relatives sur lesquelles elle établit habituellement ses jugements. Ce faisant, elle ne peut "définir" Dieu que par la transcendance.

Pour cette raison, tu entendras ces théologiens, après avoir statué sur tous les sujets, te dire : « Quoi que tu puisses concevoir, Allâh est différent de cela ! » Cette rétractation a pour but de les disculper de tout ce qu'ils ont professé, et cette affirmation, selon leur logique même, exigerait sa propre rétractation !

Toutes ces écoles donc, limitent Dieu par leur credo, niant qu'Il puisse avoir des théophanies et des manifestations n'entrant pas dans leurs convictions. De là vient la méconnaissance de Dieu, au Jour de la Résurrection, par ceux qui le nieront et demanderont protection contre Lui, ainsi que le rapporte la tradition avérée : « En vérité, Allâh – qu'Il soit exalté ! – ordonnera à toute communauté de suivre ce qu'elle adorait. Il restera cette communauté avec ses hypocrites. Allâh – qu'Il soit exalté ! – viendra à ces derniers sous une forme qu'ils ne connaissent pas, leur disant : "Je suis votre Seigneur !" Ils rétorqueront : "Nous nous réfugions par Allâh contre toi ! Nous resterons à notre place jusqu'à ce que vienne à nous notre Seigneur ! Dès que notre Seigneur viendra à nous, nous le reconnaîtrons." Alors, pour eux, Il prendra une autre forme qu'ils connaissent, et ils reconnaîtront finalement : "Tu es notre Seigneur". » Je rapporte cette tradition selon le sens[9].

La "forme" première dont il est question dans cette tradition, ainsi que la transformation qui suivra, ne sont que des manifestations de Dieu appropriées aux supports par lesquels Il veut se manifester ; elles n'ont ni réalité, ni essence propre, et n'existent qu'en fonction du spectateur. Dieu reste tel qu'Il est en soi avant toute manifestation ou théophanie, car Il n'admet aucune altération qui Le ferait être autre que ce qu'Il est. Il

9 - Chaque mot de la Tradition ayant son importance, Ibn 'Arabî conseille, si l'on n'est pas sûr de rapporter les choses dans leur forme primitive exacte, de bien préciser qu'elles ne sont rapportées que selon le sens et non selon la forme. Au sujet de ce hadîth, *cf.* Ibn 'Arabî, *Fut.*, I, p. 3, et *De la Mort à la Résurrection*, p. 144, Introduction, annotation et traduction de Maurice Gloton, Albouraq, Beyrouth, 2009.

en est ainsi pour toutes les théophanies en ce monde et dans l'autre.

Pourtant les êtres sont sincères, lorsqu'ils refusent la première théophanie et acceptent la seconde, alors que Celui qui Se révèle est Unique dans les deux cas. Seulement, la première fois, Il se révèle à eux dans la forme qu'ils ignoraient en ce bas monde, forme qui ne correspondait ni à leur conviction, ni à leur imagination. Tous ces négateurs ne Le connaissaient que de manière exclusive et conditionnée, par la forme de leur conception imaginative relative à ce bas monde, et jugeaient qu'Il devait nécessairement être comme ceci et non comme cela. Nul d'entre eux ne Le connaissait de manière absolue, dégagé de toute limite ou conditionnement inhérents à une conviction individuelle, et capable de Se révéler sous une autre forme. Dès qu'Il Se manifeste sous la forme qu'ils connaissaient en ce bas monde, ils reconnaissent que c'est leur Seigneur, alors que dans les deux cas c'est un seul et même qui Se manifeste. Aucun des négateurs, demandant protection contre Lui, ne Le connaissait de manière absolue ; ils ne Le connaissaient que sous la forme conditionnée par leur conviction individuelle, forme conçue par leur raison et à laquelle ils consacraient leur adoration.

Si le Législateur n'avait pas autorisé qu'on donne une forme imaginative à l'Adoré, au moment de l'acte d'adoration, nous aurions dit qu'il n'y a aucune différence entre celui qui, par sa main donne une forme sculptée à l'Adoré, et celui qui lui donne une forme mentale. Mais, le Législateur a permis qu'on Le représente sous une forme imaginative et a défendu que cela fût fait sous forme sensible. Il est le Véridique en qui l'on peut faire confiance.

Dans la tradition définissant l'excellence, le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – a déclaré : « Que tu L'adores comme si tu Le voyais », c'est-à-dire, par

exemple, comme si tu Le voyais dans la *qiblah*, toi devant Lui, ce qui t'induit à adopter le meilleur comportement lorsque tu L'adores, en engageant la présence du cœur. Cet ordre, permettant l'utilisation de la faculté imaginative, est lié à la concentration du cœur qui permet d'éviter la cogitation et la dispersion ; il est analogue à la concentration demandée au corps qui, extérieurement, doit demeurer fixement en face de la *qiblah*, en évitant de se retourner ou de bouger.

Il n'est pas demandé à celui qui doit "s'imaginer" Dieu dans l'adoration de Le conditionner à la mesure de sa conception individuelle en refusant celle d'autrui, ni de s'en faire une représentation limitée dans sa *qiblah* qui interdirait à un autre d'avoir sa propre représentation, ni de croire que cette dernière est exclusive d'autres formes imaginatives possibles, car Dieu transcende toute représentation mentale dans la situation même où Il est représenté. Il est donc l'Absolu-Conditionné, puisqu'Il est la source de l'absolu et du conditionné. Il est l'essence des contraires.

Les connaissants (le Jour de la Résurrection), face à cette théophanie et son changement, restent calmes et muets ; ils ne tenteront pas de Le faire connaître à quiconque, conformément à l'attitude qu'ils ont en ce bas monde. En effet, dès ici-bas ils L'ont connu comme l'Absolu réel, dépassant même l'idée d'absolu qui est limitée par son opposition au relatif. Ils ont su qu'Il se révèle, et se manifeste – qu'Il soit exalté ! – par toute forme sensible, intellectuelle, spirituelle, ou imaginale, qu'Il est l'Extérieur, l'Intérieur, le Premier et le Dernier[10]. En ce bas monde, ils ne L'ont méconnu dans aucune des manifestations par lesquelles Il S'est présenté, et ils ne Le méconnaîtront pas plus dans l'au-delà. C'est pour cette raison qu'on a pu dire des

10 - En référence à Cor. 57, 3 : « Il est le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur » ; *cf.* la Halte 15.

connaissants : ils seront demain comme ils sont aujourd'hui, si Allâh le veut !

HALTE 9

Les théophanies de la Halte du Jugement dernier

Une tradition avérée tirée du recueil de Muslim dit : « Allâh – qu'Il soit exalté ! – Se révèlera aux gens de la Halte (du Jugement) et leur dira : "Je suis votre Seigneur !" Ils Lui répondront : "Nous nous réfugions par Allâh – qu'Il soit exalté ! – contre toi ! Tu n'es pas notre Seigneur ! Nous resterons à notre place jusqu'à ce que vienne à nous notre Seigneur. Dès que notre Seigneur viendra à nous, nous Le reconnaîtrons !" »

Celui qui vient juste d'arriver[1] demande quelle est la nature de la première théophanie de Dieu, transcendant et immanent, contre laquelle les gens de la Halte, mis à part les connaissants d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, demanderont protection. S'il s'agissait d'une théophanie de transcendance, ceux qui défendent la doctrine de la transcendance l'auraient mise en avant ; s'il s'agissait d'une théophanie d'immanence, ceux qui défendent la doctrine correspondante l'auraient mise en avant. On ne connaît habituellement que ces deux degrés.

La réponse est qu'Il Se manifeste – qu'Il soit exalté ! – en ce jour par une théophanie synthétisant la transcendance et

1 - *Wârid al-Waqt*. On peut considérer que ce *Mawqif* fait partie de la même séance que le précédent, et que l'Émîr répond à la question d'une personne qui n'a pas entendu le début de l'enseignement. Un indice à cet égard est que les éditions ont tenu à répéter, au début de la Halte, le hadîth qui sert de thème de base, alors qu'il n'est pas retenu dans le manuscrit.

l'immanence, selon un mode inaccessible à la raison, et même au dévoilement spirituel dès maintenant. Dieu, en effet, ne peut être connu que par le fait qu'Il unit les contraires. On peut dire plus : Il est les contraires eux-mêmes, mais pas dans le sens où il y aurait là une essence unique réunissant les contraires. C'est pourquoi, ne reconnaissent Allâh – qu'Il soit exalté ! – en cette théophanie, et ne s'approchent de Lui, que ceux qui Le connaissent et qui ont opéré, dès ce bas monde, la synthèse entre la doctrine de la transcendance et celle de l'immanence. Tous les autres demanderont protection contre Dieu, et Il Se manifestera à eux en adéquation avec leur credo et l'image qu'ils s'en faisaient en ce bas monde ; à ce moment-là, ils L'accepteront et reconnaîtront Sa Seigneurie ; ainsi sera-t-Il nié en premier et reconnu en second. Gloire à Celui qui a la Toute-Possibilité, le Très-Sage !

HALTE 10
Le "Subtil" et les contraires

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Celui qui a fait, pour vous, à partir de l'arbre vert, du feu » (Cor. 36, 80).

Ce verset fixe notre attention sur la perfection de Sa Toute-Puissance et le merveilleux de Sa Sagesse. Il montre, en effet, qu'Il extrait les choses de leurs contraires – qu'Il soit exalté ! – et les cache dans leurs homologues, de sorte que nul n'effectue une ascension si ce n'est par Lui, et nul ne s'oriente si ce n'est vers Lui, car Il a extrait le feu chaud et sec, du bois vert froid[1] et humide. C'est pourquoi l'on dit de Son Nom le "Subtil" qu'il désigne « "Celui qui cache les choses dans leurs contraires". » Ainsi, lorsque Dieu cacha à Yûsuf (Joseph) la royauté dans l'esclavage, ce dernier dit : « En vérité, mon Seigneur est Subtil dans ce qu'Il veut ! » (Cor. 12, 100).

Par cet enseignement, Dieu a prévenu Ses serviteurs qu'il ne faut pas s'arrêter aux apparences naturelles et formelles des choses, et qu'ils ne doivent pas s'en tenir à leur science, leur acte ou leur état actuel en lesquels on ne peut avoir confiance[2], et sur lesquels on ne peut s'appuyer, comme sur tous les phénomènes

1 - L'adjectif "froid" (*bâridah*) ne se trouve pas dans Ms.
2 - *Wuthûq* dans Éd. 1 et Éd. 2. Le Ms. contient *wuqûf*, qui donnerait une autre traduction possible : « auxquels on ne peut s'arrêter ».

de l'univers d'ailleurs. Dieu, en effet, peut tirer de tout cela le contraire de ce que donne habituellement sa forme[3].

Cet enseignement doit les amener à connaître Sa Singularité dans l'acte créateur et l'organisation du monde : Son activité n'est pas limitée par les causes secondes habituelles, celles que la raison peut saisir. Il se sert des causes secondes lorsque Son Acte est voulu par Sa Sagesse, et Il s'en passe lorsque Son Acte est voulu par Sa Toute-Puissance. Il fait donc sans cesse ce qu'Il veut : Il extrait le bien de ce qui, en apparence, est un mal, et extrait le mal[4] de ce qui, en apparence, est un bien. C'est une chose que vous avez pu constater vous-même ; combien de fois a-t-Il fait sortir un bonheur d'un malheur ou un malheur d'un bonheur ! Pas de divinité si ce n'est Lui, qui a la Toute-Possibilité, le Très-Sage !

3 - Sur la question des contraires, se reporter au *Mawqif* précédent.

4 - « Et extrait le mal » absent dans Éd. 1.

HALTE 11

En quel sens Allâh S'impose-t-Il quelque chose ?

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Votre Seigneur S'est prescrit à Lui-même la Miséricorde » (Cor. 6, 54), et aussi : « C'est un devoir à Notre charge de secourir les croyants » (Cor. 30, 47).

Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – a déclaré : « C'est un devoir d'Allâh de ne pas élever une chose en ce bas monde sans l'avoir abaissée. »

Un certain nombre de versets et d'enseignements traditionnels vont dans le même sens. Ils indiquent qu'il y aurait un devoir de Dieu envers les choses, mais il ne faut pas comprendre cette notion de nécessité, de devoir, dans son sens habituel reconnu où l'obligé mérite la louange ou le blâme selon qu'il réalise ou non l'obligation, car cela imposerait une restriction, une limitation à Dieu qui, en réalité, transcende tout cela.

Dieu et Son Envoyé nous enseignent, en fait, que ces choses et leurs semblables sont déterminées par Sa Fonction de Divinité, selon ce qu'exige leur essence propre, sans être déterminées par un facteur externe. En effet, aucune chose ne procède de Dieu sans qu'elle corresponde à un Nom divin

qui nécessite la production de cette chose à l'existence, selon sa propre nature. La Fonction de Divinité est une relation ou un degré qui comporte des lois et des attributs personnels indispensables pour que cette fonction puisse se réaliser.

Dieu choisit chaque fois qu'Il fait ou ne fait pas sans qu'Il puisse être blâmé en quoi que ce soit. La seule nécessité qui peut s'imposer à Sa Divinité ne peut venir que de Sa Divinité, c'est-à-dire de Son degré fonctionnel. On peut, à cet égard, donner l'exemple du roi qui accomplit les choses inhérentes à sa fonction royale et exigées par cette dernière. Lorsque le peuple voit que le roi prend en charge ses obligations et impose ce qui ne lui semble pas impératif, il ne comprend pas que la fonction royale implique, en soi, de tels actes, sans que cela lui soit imposé de l'extérieur. Si le roi délaissait cette activité inhérente à sa fonction, nul ne pourrait plus considérer qu'il assume l'essence de sa fonction, et celle-ci lui serait retirée dès lors qu'il n'assume plus totalement ce qu'elle implique et ses attributions spécifiques[1].

La Fonction de Divinité appartient à Allâh – qu'Il soit exalté ! –, cela est fermement établi par la raison et la tradition, par les exotéristes et les ésotéristes. Il fait ce qu'exige Sa Fonction de Divinité sans tenir compte de quoi que ce soit en plus. Notre Imâm Muhyî-d-Dîn (Ibn 'Arabî) a parlé de cette question d'une autre manière et le tout vient d'Allâh

1 - Ibn 'Arabî commente dans le même sens : « Mais tout ceci, j'entends par là le fait qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, pour Ses serviteurs, entre dans une relation qui Le "conditionne" ; tout ceci donc tient au fait qu'Il est dans une Fonction de Divinité et non qu'Il est Essence, car l'Essence transcende les mondes, alors que le Roi ne peut se passer de Royaume, car si ce dernier n'existe pas, le nom de Roi n'a pas lieu d'être » (*Fut.*, III, p. 72).

– qu'Il soit exalté ! –. « Tous, Nous les assistons, ceux-ci et ceux-là, par le Don de ton Seigneur, et le Don de ton Seigneur n'est pas prohibé » (Cor. 17, 20).

HALTE 12
Le dhikr *perpétuel*

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Dans des maisons qu'Allâh a permis d'élever et d'y mentionner Son Nom, de Le glorifier aux aubes et aux crépuscules, se trouvent des hommes que nul commerce et négoce ne déconcentre de la conscience[1] d'Allâh… » (Cor. 24, 36-37).

Dans ce verset, Dieu a attribué spécifiquement l'invocation aux hommes à l'exclusion des femmes, car Il a mentionné les aubes et les crépuscules, ce qui fait allusion à la fréquentation assidue des mosquées à ces deux moments précis ; or, la plupart du temps, cela n'est pas le cas des femmes[2]. L'exception ne pouvant tenir lieu de loi n'est pas prise en considération ici.

Lorsqu'Il dit : « Que nul commerce ne déconcentre », il faut comprendre le commerce d'une manière plus générale que la vente et l'achat, puisqu'on dit de quelqu'un, par exemple, qu'il « fait commerce dans tel ou tel domaine », alors qu'il est resté assis à la maison. On veut dire par là que, lorsqu'il marchande, il peut avoir en vue de vendre ou d'acheter, tout en étant soit

---

1 - Nous traduisons, dans le contexte de cette "halte", le terme *dhikr* par "conscience" alors qu'il est rendu habituellement par "souvenir", "rappel", "invocation", "incantation".

2 - On notera aussi la parenté entre les mots *dhikr* et *dhakar*, le "mâle" : leur écriture est identique, ces deux termes ne se distinguant dans l'écriture arabe que par les voyelles brèves.

chez lui, soit dans sa boutique ou sur son marché, alors qu'il ne vend pas effectivement. Celui-là, d'après le verset, dans cette situation, et dans les circonstances où il commerce effectivement, n'est pas déconcentré de la conscience d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –.

Par *dhikr* il ne faut pas comprendre ici spécialement l'invocation par la langue, mais que les mouvements et arrêts de ces gens sont pour Allâh, en Allâh, par Allâh. Ils ont une conscience active de la présence d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, une vigilance intérieure[3] et une intention juste dans la situation même où ils vendent, achètent, commercent, ainsi que dans tous leurs comportements.

C'est à la même idée que se rapporte Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « Et ceux qui sont perpétuellement dans leur prière » (Cor. 70, 23)[4]. Cela vise ceux qui, dans tous leurs états et leurs comportements, ont conscience d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, sont disponibles pour Lui comme ils le sont au moment où ils accomplissent la prière légale, alors qu'il est évident qu'ils ont des obligations dont ils doivent s'occuper. C'est pourquoi Dieu a dit : « Que nul commerce et négoce ne détourne... », ce qui n'exclut pas qu'ils commercent et fassent négoce.

---

3 - *Murâqabah*. La vigilance est parfois considérée comme un état intermédiaire entre l'"examen de conscience", *al-Muhâsabah*, entendu comme une technique initiatique et non dans un sens "moralisant", et la contemplation, *al-Mushâhadah*. La vigilance sur notre âme est liée à la vigilance d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – à notre égard (*cf.* Cheikh al-'Alawî, *Sagesse céleste*, traduction de M. Chabry et J. Gonzalez, pp. 47-50, Éd. La Caravane, 2007). Ibn 'Arabî consacre deux chapitres des *Futûhât al-Makkiyyah* à la *Murâqabah* (II, 208-212) ; on remarquera que la racine *R.Q.B.* de ce mot est formée des mêmes lettres que la racine *Q.R.B.* qui indique la proximité.

4 - Ce passage est souvent compris comme une simple assiduité à la prière. Ibn 'Arabî explique « qu'il s'agit de ceux qui invoquent (*dhâkirûn*) Allâh – qu'Il soit exalté ! – à tous leurs instants et communiquent secrètement (*yunâjûn*) avec Lui dans tous leurs états » (*Fut.*, III, p. 474).

'A'ishah, dans une tradition avérée, a déclaré que l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – avait conscience d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – en permanence, c'est-à-dire en toute circonstance et à tout moment. On doit comprendre qu'il avait en permanence la concentration et la disponibilité pour Allâh, car il est évident qu'en même temps, il mangeait, buvait, dormait, s'occupait des affaires des gens de sa maison et des autres espèces de créatures[5].

---

5 - Les *Upanishads*, qui le plus souvent prônent le renoncement au monde et des ascèses très sévères, n'ignorent pas l'idée de la contemplation dans l'action. Dans la *Varaha Upanishad*, le *yogî*, comparé à une danseuse qui effectue ses mouvements en prenant garde qu'un pot qu'elle conserve sur la tête ne tombe pas, est dit rester attentif au moment présent et aux objets environnants, tout en ne laissant jamais s'éteindre la flamme de *Brahma*.

HALTE 13

L'extinction dans l'Envoyé d'Allâh

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Je vais t'informer de l'interprétation de ce pour quoi tu n'as pas pu être patient » (Cor. 18, 78).

Dès mon plus jeune âge, j'étais passionné par la découverte des livres des initiés que je lisais avec attention, alors que je n'étais pas encore entré dans leur voie. Au cours de ces lectures, j'achoppais sur certaines paroles provenant des maîtres parmi les plus grands et qui me faisaient dresser les cheveux sur la tête et me crispaient intérieurement. En même temps, j'avais confiance en ce qu'ils disaient et en leurs intentions, persuadé que j'étais de leur parfaite éducation spirituelle et de leur nature vertueuse.

Parmi ces paroles, il y a celles d'‘Abd al Qâdir al-Jîlî[1] affirmant : « Assemblée des prophètes ! Il vous a été donné le titre honorifique et, à nous, il nous a été donné quelque chose qui ne vous a pas été donné ! ». Celles d'Abû al-Ghayth Ibn Jamîl disant[2] : « Nous avons plongé dans un océan sur le rivage

---

1 - Ou *al-Jilânî*, grand soufi de Bagdad (470/1077-561/1166). L'ordre initiatique mis en place après lui est considéré souvent comme ayant inauguré la formation du Soufisme en confréries (*turuq*, sing. *tarîqah*). Son cas spirituel présente des similitudes remarquables avec celui de saint Bernard de Clairvaux, son contemporain (1090-1153), à l'origine de l'expansion de l'ordre des Cisterciens.

2 - Disciple d'al-Shiblî (*cf. infra*).

duquel les prophètes sont restés ! ». Ou encore, celle d'Al-Shiblî[3], demandant à son disciple : « Témoigne que je suis Muhammad, l'Envoyé d'Allâh ! », ce à quoi le disciple répondit : « Je témoigne que tu es Muhammad, l'Envoyé d'Allâh ! ». Il existe de nombreux exemples de cette sorte.

Tout ce que les exégètes pouvaient dire pour expliquer ces paroles était incapable d'apaiser mon âme. Jusqu'au moment où je visitai Taybah (Médine) la bénie. Un jour, j'étais en retraite, concentré dans l'invocation d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, lorsque Dieu me fit perdre conscience du monde, de moi-même, et me renvoya alors que je disais : « Si Moïse, fils de 'Imrân était encore vivant, il n'aurait d'autre possibilité que de me suivre ! ». Cela fut dit d'une manière spontanée, et non pas comme lorsqu'on répète quelque chose que l'on connaît déjà. Je sus alors que cette sentence était un des effets subsistants du "saisissement" précédent où j'étais, en réalité "éteint" dans l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – [4]. Dans cet état, je n'étais pas "un tel" mais seulement Muhammad ! Si cela n'avait pas été le cas, je n'aurais pas eu le droit de dire ce que j'ai dit, sauf à le rapporter comme venant de l'Envoyé d'Allâh.

Il m'est arrivé la même chose, à une autre occasion, avec la parole du Prophète : « Je suis le Seigneur des enfants d'Adam, cela dit sans vantardise ! ».

Dès lors, par ces modèles et ces exemples vécus personnellement, m'apparut clairement comment devait être compris ce que ces grands maîtres spirituels disaient, non pas que je compare mon état au leur, loin de nous cette idée, loin de nous,

3 - Célèbre soufi de Bagdad (274/861-334/945).
4 - On remarquera que l'extinction dans l'Envoyé d'Allâh est produite par le *dhikr* "*Allâh*". Selon d'autres maîtres, cet effet peut être obtenu aussi par la prière sur le Prophète.

loin de nous ! Leur station spirituelle est plus élevée et plus sublime, leur état plus complet et plus parfait !

Le Shaykh 'Abd al-Karîm al-Jîlî[5] explique que « Si deux personnes se rencontrent dans une des stations spirituelles de la Perfection, chacune des deux est identique à l'autre dans cette station. Quiconque comprend ce que nous disons ici connaît le sens de la parole d'Al-Hallâj et de ses semblables », fin de citation.

Avant que je n'exprime ce propos, j'étais, pendant la troisième nuit de Ramadan, orienté vers la noble *Rawdah*[6] quand m'arriva un état spirituel et un don de larmes. Allâh – qu'Il soit exalté ! – projeta en mon cœur un propos du Prophète m'annonçant : « Réjouis-toi d'une victoire. » Deux nuits plus tard, j'étais en train d'invoquer Allâh – qu'Il soit exalté ! – et le sommeil me gagna ; je vis alors la noble personne du Prophète qui fusionna avec la mienne, les deux ne faisant plus alors qu'une. Je me regardai et je vis que sa noble personne était la mienne. Je me levai, effrayé, affolé, mais plein d'allégresse. Je fis une petite ablution et entrai dans la mosquée pour saluer le Prophète[7], puis retournai à ma retraite où je me remis à invoquer Allâh – qu'Il soit exalté ! –. Dieu me ravit à moi-même et au monde, puis me rendit ma conscience après avoir projeté sur moi Sa Parole : « Maintenant, tu apportes la Vérité » (Cor. 2, 71). Par cela, je sus que la projection du verset était une confirmation de la vision précédente.

Un jour après encore, Dieu me ravit à moi-même comme d'habitude, et j'entendis quelqu'un dire : « Vois ce que J'ai

5 - Célèbre soufi akbarien né à Calicut, en Inde en 767/1365 ; il serait mort à Zabîd en 811/1409 (*cf.* Claude Addas « *À la distance de deux arcs ou plus près* », 2008). Il est surtout connu pour son *al-Insân al-kâmil fî ma'rifah al-awâkhir wa al-awâ'il.*
6 - "Jardin", "verger", lieu dans la Mosquée du Prophète à Médine considéré comme paradisiaque et à l'intérieur duquel les prières sont exaucées.
7 - Dans son tombeau, à l'intérieur de la Mosquée de Médine.

caché afin que tu le sois ! », ceci en prose rimée à l'assonance bénie. Je sus que cela confirmait la vision précédente, et louange à Allâh – qu'Il soit exalté ! –.

Dieu m'avait ordonné de raconter les bénédictions qui me sont données à travers l'injonction coranique adressée à l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – : « Et quant à la grâce de ton Seigneur, parles-en ! » (Cor. 93, 11).

En effet, tout ordre qui lui est donné s'applique à sa communauté, sauf s'il lui est explicitement réservé, mais en ce qui concerne « Et quant à la grâce de ton Seigneur, parles-en ! », cela m'a été ordonné directement à plusieurs reprises.

HALTE 14

Les limites de la raison

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Conduis-nous sur la voie droite » (Cor. 1, 6).

Alors que j'étais en train de faire la prière de l'aube, il fut projeté sur moi que la guidance sur la Voie droite est un terme générique comportant une multiplicité indéfinie de sens particuliers, puisque Dieu a ordonné à ses Serviteurs de demander la guidance dans la voie droite dans chacune des rak'ates que comportent les prières obligatoires ou surérogatoires, et même en dehors du cadre de la prière. La guidance est le signe indiquant[1] le but visé. La voie droite est celle des gens qui ont la connaissance de Dieu, connaissance qui est illimitée puisqu'elle a pour objet Ses perfections qui sont infinies. C'est pourquoi l'un des connaissants, faisant allusion à cela, a pu dire : « Le voyage "vers" Allâh – qu'Il soit exalté ! – a une fin, mais le voyage "en" Allâh – qu'Il soit exalté ! – n'a pas de fin. »

La guidance que l'on nous ordonne de demander n'a donc pas de fin non plus, car il est impossible que Dieu n'ait accordé aucune guidance à aucun de ceux qui la demandaient, comme il est impossible qu'Il leur ait accordé toute la guidance. Il serait absurde, en effet, d'ordonner à quelqu'un de demander quelque chose qu'il a déjà. Il est donc évident que Dieu

1 - *Ad-dalâlah* dans Ms., *al-'alâmah* dans Éd. 1 et Éd. 2.

a accordé certains aspects de la guidance à une partie de ceux qui la demandaient, tout en leur enjoignant d'en réclamer toujours plus. C'est pour cela qu'il fut dit à la créature la mieux guidée (le Prophète) : « Et dis : mon Seigneur, augmente ma science ! » (Cor. 20, 114).

Reçoivent la grâce ceux à qui Dieu a montré les réalités essentielles des choses en soi. C'est pourquoi le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – dans ses demandes disait : « Mon Dieu, montre-moi les choses telles qu'elles sont ! »

Pour ces favorisés, le voile des apparences s'est levé, le nuage de l'ignorance s'est dissipé grâce au lever du soleil de la connaissance de leurs cœurs. Ils ont de Dieu et de la création une connaissance certaine, ne comportant aucun doute, et ne laissant place à aucune ambiguïté, au point que, pour eux, le caché est devenu évident. Ces êtres sont les Envoyés, les Prophètes et leurs héritiers qui ont suivi leurs voies.

Ceux « qui provoquent la Colère » (Cor. 1, 7) divine constituent la catégorie des êtres qui n'ont pas connu leur Adoré et ne L'ont imaginé qu'à travers des formes sensibles comme la lumière, le soleil, l'astre, la représentation figurée, l'idole.

Ceux « qui s'égarent » (Cor. 1, 7) sont ceux qui sont désorientés et perplexes (*al-hâ'irûn*) ; ce sont les sages, les philosophes et les théologiens qui spéculent rationnellement sur l'Essence d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –. Ils sont désorientés et perplexes chaque jour, voire à tout moment. Ils établissent une théorie, puis la réfutent, la ruinent, et arrivent à une conclusion "définitive", après d'intenses investigations et des efforts considérables. Puis ils doutent de leur conclusion et en viennent à conclure que le doute est la seule chose qui est sûre ; enfin ils finissent par douter de leur doute… Ainsi en va-t-il de leur état qui hésite sans cesse entre une théorie et son contraire. Telle est la situation de ceux qui sont perplexes et désorientés.

On rapporte de l'Imâm Al-Haramayn[2], chef de file des théologiens, les propos suivants : « J'ai lu cinquante mille fois cinquante mille ouvrages et j'ai laissé les gens de l'Islam, leur Islam, et leurs sciences. Je me suis plongé dans ce que la Loi interdit d'aborder[3] et je me suis embarqué sur un vaste océan ; tout cela dans la quête du Vrai, et pour éviter l'imitation servile en matière de religion. Maintenant, j'en suis revenu à l'adage : "Tenez-vous en à la religion des vieilles femmes !" » Malheur à Al-Juwaynî si Allâh – qu'Il soit exalté ! – ne le touche pas par Sa Bienveillance !

On rapporte aussi que Fakh ad-Dîn ar-Râzî[4], l'Imâm des théologiens, au seuil de la mort, a dit : « Mon Dieu, donne-moi une foi comme la foi des vieilles femmes ! » Dans un poème, il se lamente sur tout ce qui lui a échappé :

« La limite de ce que peuvent atteindre les intelligences individuelles ('uqûl) reste une entrave ('iqâl)[5]*,*

---

2 - Voir la dernière note de la Halte 4.

3 - Parmi ces interdits on trouve, entre autres, ceux d'appliquer la spéculation rationnelle à l'Essence divine et à la Prédestination. L'"interdit", en réalité, ne fait que prévenir le rationaliste que ces choses, par nature, sont inaccessibles à la raison.

4 - Théologien (1149-1209) à tendance philosophique, auteur de nombreux traités et d'un célèbre *Grand Commentaire du Coran*, auquel Michel Lagarde a consacré un livre : *Les secrets de l'invisible*, Éd. Albouraq, 2009. Michel Vâlsan a traduit une lettre qui lui a été adressée par Ibn 'Arabî, et concernant justement le sujet de cette Halte : *Épître adressée à l'Imâm ar-Râzî* (*Études Traditionnelles* n°s 366-367, 1961) ; Maurice Gloton a traduit son *Traité des Noms divins*, Albouraq, 2000, Paris.

5 - Les deux mots *'aql* (sing. de *'uqûl*), "intellect", "raison", et *'iqâl*, "entrave" sont de la même racine. L'Intellect Premier, qui apparaît comme la première création, comporte lui-même une certaine limitation. Pour retrouver l'équivalent de l'Intellect divin coextensif à l'Infini de certaines doctrines métaphysiques, il faut passer par d'autres notions ; nous aurons l'occasion de revenir sur le sujet en prenant appui sur certains textes de Michel Vâlsan.

Et le plus gros de l'effort des savants est égarement.

Je n'ai tiré d'une vie d'études,

Que l'accumulation de "on a dit ceci", "ils ont dit cela", etc. »

Muhammad Ash-Shahrastânî[6], dans son livre intitulé *Les limites des intelligences individuelles*, qui n'a pas d'équivalent parmi les œuvres théologiques, déclamait :

« *Au cours de ma vie, j'ai fait le tour des instituts d'études,*

J'ai acquis une science encyclopédique,

Et je n'ai vu que des penseurs perplexes,

Le menton appuyé sur la paume de la main, ou d'autres battant leur coulpe. »

Vois donc la perplexité et le désarroi de ces sommités parmi les théologiens, et imagine-toi la situation de ceux qui leur sont inférieurs !

Pour toutes ces raisons, tu constates que les différentes écoles théologiques se lancent mutuellement des anathèmes, et traitent leurs adversaires de mécréants, à la différence des gens d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, ceux qui Le connaissent, car la doctrine de l'Unité de Dieu est unique, et ils se conforment tous à l'injonction divine : « Pratiquez correctement la religion et ne vous divisez pas à ce sujet ! » (Cor. 42, 13).

Quant à la perplexité qui peut survenir chez les connaissants, elle n'est pas de même nature que celle des théologiens. C'est un désarroi différent, provoqué par la variété, la célérité, la diversité, le contraste des théophanies. Ils ne peuvent en tirer aucune ligne de conduite, ni porter sur elles un jugement

6 - Érudit, auteur d'ouvrages sur la jurisprudence, la théologie, la philosophie (469-548/1076-1153). Son œuvre la plus connue est *Le Livre des religions et des sectes* (*Kitâb al-milal wa al-nihal*, vol. I, trad. Daniel Gimaret et Guy Monnot ; vol. II, trad. Jean Jolivet et Guy Monnot, Éd. Peeters, Louvain, 1986 et 1995).

définitif. C'est une perplexité tenant à la science et non à l'ignorance. Ne mesure pas les Anges à l'aulne du forgeron ![7]

La forme grammaticale de la Parole divine : « Ceux qui provoquent la Colère et ceux qui s'égarent » (Cor. 1, 7), fait savoir à ces derniers que ce qui leur arrive ne vient que d'eux-mêmes, ce qui est indiqué par la forme des deux participes employés. En effet, Dieu n'a pas dit : « Ceux contre qui Tu es en colère », ni « Ceux que Tu as égarés », comme Il a dit auparavant : « Ceux que Tu as pourvus de Ta Grâce » (Cor. 1, 7).

L'origine et la cause de la Grâce venant de Dieu sont dans la Grâce elle-même, tandis que l'origine et la cause de la Colère viennent de celui qui la subit. Ce dont l'origine et la cause sont l'Éternel ne cesse jamais, mais ce dont l'origine et la cause sont l'accidentel ne dure pas. Comprends donc l'allusion que nous faisons, car dans ce verset il y a une possibilité de remédier à leur disgrâce[8].

7 - Le texte de Ms. s'arrête ici.

8 - *Jabr li-kasrati-him* fait allusion à la rémission, par la force, d'un os brisé. Il faut entendre par ce passage que si la cause de la grâce est divine, celle-ci n'a pas de limite intrinsèque ; mais que si la cause de la disgrâce est créée, donc limitée, cette dernière sera nécessairement limitée.

HALTE 15

Le "néant" de la créature

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Il est le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur » (Cor. 57, 3)[1].

L'être voilé est dans un état où il est persuadé avoir une réalité indépendante distincte de la Réalité véritable. Cette réalité indépendante est considérée soit comme contingente, selon le credo des théologiens, soit comme éternelle, selon ce que croient certains sages. Cet être voilé est convaincu qu'il apparaît sous une forme sensible qui lui est attribuée – appelée Zayd ou 'Amrû' –, qu'il possède des attributs – puissance, volonté, science, etc. – radicalement différents de ceux de Dieu. Il estime aussi que les actes qu'il produit lui appartiennent en propre et qu'il en est l'agent, soit par création, soit par acquisition.

Si les choses étaient comme il le prétend, et selon ce qu'il imagine, il n'y aurait plus aucune trace de la doctrine de l'Unité (*Tawhîd*) et l'on n'entendrait plus parler de la notion d'Unité pure (*ahadiyyah*) ; n'apparaîtrait plus que l'associationnisme dualiste, seul à s'imposer alors.

Cependant, si Allâh – qu'Il soit exalté ! – fait miséricorde à cet être et supprime le voile qui empêchait la vision du cœur, il sait qu'il n'a pas de réalité propre, ni éternelle ni éphémère, et

---

1 - D'autres traductions, selon les contextes, sont possibles pour ces Noms divins.

qu'il subsiste dans sa non existence comme possibilité contingente. Le possible, en tant que tel, n'a pas de réalité propre ; ce n'est qu'une conception rationnelle puisqu'il est un isthme entre le nécessaire qui ne peut être anéanti, et l'impossible qui ne saurait s'affirmer. Tout isthme est dépourvu de forme propre, et demeure inaccessible aux sens. La forme sensible de cet être voilé et de ses semblables ne lui appartient pas car, si elle était sienne, il serait lui-même "Celui qui apparaît", puisque la forme d'une chose est ce par quoi celle-ci se manifeste. Or la possibilité contingente, par essence et par nature, ne se manifeste jamais, car elle n'a jamais eu et n'aura jamais de réalité en soi. Il n'y a que Dieu à Se manifester par les modalités des prédispositions des possibles, ces modalités sans réalité propre n'étant que de pures relations conceptuelles (dépendant du point de vue des êtres manifestés). Tout ce qui se manifeste est donc Dieu sous le rapport de Son Nom l'Apparaissant, l'Extérieur, du fait de Sa Parole : « Il est le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur. »

Par ce verset, Il annihile – qu'Il soit exalté ! – la réalité de toutes choses "autres" que Lui, ainsi que l'a affirmé al-Shâdhilî[2] – qu'Allâh soit satisfait de lui ! –. En effet, rien de connaissable auquel on peut donner le nom de "chose", n'échappe aux quatre principes cités dans ce verset[3].

2 - Sur Abû al-Hassan al-Shâdhilî, *cf. The mystical teachings of al-Shadhili*, trad. de *Durrat al-Asrar wa Tuhfat al-Abrar* d'Ibn al-Sabbagh par E. H. Douglas, SUNY, New York, 1993 ; Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis* (ch. 1 en particulier), traduit et présenté par Éric Geoffroy, Grasset, Paris, 1998 ; *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya* (divers collaborateurs), Maisonneuve et Larose, Paris, 2005.

3 - Ibn 'Arabî, à propos des quatre Noms divins du verset commenté, écrit : « On ne peut compter plus que ces quatre (principes) ; il n'en est point de cinquième, excepté Son Soi (*Huwiyyatuhu*). Il n'est aucun pouvoir en ce monde qui n'ait son origine en dehors de ces quatre [...]. Dieu a fondé l'existence sur le quaternaire qu'Il S'est appliqué à Lui-même (par ces quatre Noms). » Le Maître énumère ensuite différents quaternaires, comme les éléments, la Maison (la Ka'bah) fondée sur quatre coins, etc. (*Fut.*, III, p. 198).

Il n'y a pas de Premier sinon Lui, pas de Dernier sinon Lui, pas d'Extérieur sinon Lui, pas d'Intérieur sinon Lui, étant entendu que la définition de chacune des deux parties complémentaires d'une chose entraîne la connaissance totale de celle-ci.

Quant aux attributs que cet être est persuadé posséder, et qui seraient radicalement différents de ceux de Dieu, il se trompe : ce ne sont que les attributs de Dieu. Ils ont leur fondement réel en Lui mais, dès qu'ils se manifestent dans un état conditionné, leurs effets apparaissent eux aussi comme conditionnés, car le conditionné ne peut produire que des effets conditionnés. C'est dans la mesure où le conditionné est libéré des lois du conditionnement que ses attributs le sont aussi. Alors l'Absolu se manifeste dans ses effets, en tant qu'absolu, mais relativement (à un support). Le premier degré de cet Absolu-"relatif" est la Parole de Dieu : « Et quand Je l'aime, Je suis son ouïe et sa vue... etc. »[4]. Mais il est impossible que Dieu soit l'ouïe, la vue, et toutes les facultés d'un autre que Lui, car Il est Essence, et l'Essence, par définition, est ce qui est par soi et non par un autre. Par ailleurs, Ses Attributs ne sauraient avoir de fondement autre que Son Essence. Comprends donc l'allusion de Dieu : Il est l'Oyant, l'Ouïe et l'ouï, le Voyant, la Vue et le vu !

Il en est ainsi de tous les actes que l'homme voilé prend pour siens. Il s'illusionne : ce ne sont que les Actes de Dieu, sans intermédiaire et, en même temps, sans aucune participation (*madkhal*)[5] du serviteur en tant que tel, quels que soient la manière et l'état sous lesquels il est envisagé, « Car ce ne sont pas les regards qui sont aveugles, mais sont aveugles les cœurs qui sont dans les poitrines » (Cor. 22, 46).

4 - Selon les termes du hadîth bien connu.

5 - Manque dans Éd. 1

HALTE 16

Les causes et la Cause des causes

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Dis : "Qui vous assure la subsistance venant du ciel et de la terre ? Qui maîtrise l'ouïe et les regards ? Qui fait sortir le vivant du mort et fait sortir le mort du vivant ? Qui administre l'Ordre ?" Alors ils répondront : "Allâh !" Dis leur donc : "Ne craindrez-vous point ? Voilà Allâh, votre Seigneur Vrai. Qu'y a-t-il en dehors du Vrai sinon l'erreur ; comment donc en êtes vous détournés ?" » (Cor. 10, 31-32)[1].

Par ces paroles, le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – doit interpeller ceux qui détournent leur intelligence pour l'occuper à ce qui est "autre" qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, se faisant ainsi une conception limitée de Lui. Ils s'attachent aux intermédiaires et aux causes secondes, en se détournant du Causateur de ceux-ci dont ils font le pilier, l'élément de base de leur vie en lequel ils se réfugient.

« Qui vous assure la subsistance », et vous offre ce dont vous tirez profit « venant du ciel ? » vise toutes les sciences, secrets et autres choses dont les intelligences peuvent tirer profit, et qu'elles ne sauraient atteindre sans l'Effusion divine. Ce qui

---

1 - Nous traduisons ces deux versets en entier, alors que l'Émîr, au début de son texte, n'en donne qu'une partie. Cependant, cette Halte se révèle comme une exégèse des deux versets, ainsi qu'on le verra par la suite.

vient « de la terre », c'est ce qui profite au corps et à l'esprit vital. Un autre verset, en ce sens, dit : « S'ils avaient réalisé la Thora, l'Évangile et ce qui leur avait été révélé de la part de leur Seigneur, ils auraient certainement mangé de ce qui est au-dessus d'eux (c'est-à-dire : la nourriture des intelligences et des esprits sublimes) et de ce qui est sous leurs pieds (c'est-à-dire : ce qui nourrit les esprits vitaux) » (Cor. 5, 66)[2].

« Qui maîtrise l'ouïe et les regards ? », et s'en sert en les contrôlant parfaitement pour entendre et voir les choses dans leur réalité profonde et selon leur vraie nature. S'Il le veut, Il rend ces facultés spirituellement opératives, et s'Il le veut, Il les détourne et les rend inopérantes ; alors tu n'entends ni ne vois les choses dans leur réalité profonde, bien que tes facultés ne soient pas formellement déficientes. Ne vois-tu pas comment les ignorants voilés entendent la Parole de Dieu mais ne l'écoutent pas, c'est-à-dire ne la comprennent pas ?

Dès lors qu'il n'y a plus aucun profit à entendre, l'ouïe n'a plus de raison d'être puisqu'elle n'a plus de finalité. C'est pourtant Dieu qui maîtrise l'ouïe de ce serviteur et l'empêche de reconnaître le vrai Locuteur. De même, ils voient Dieu mais ne Le reconnaissent pas, et ainsi le regard devenu inutile n'a plus de raison d'être. C'est pourtant Dieu qui maîtrise leurs regards et les empêche de voir Celui qui est vu, et tu les vois regarder vers toi, mais ils ne voient point !

2 - D'après l'une des interprétations d'Ibn 'Arabî, les sciences d' « au-dessus d'eux » sont celles qui ne résultent pas d'une acquisition (*kasb*) (les sciences de pur don, *'ulûm al-wahb*), et celles de « sous leurs pieds » sont les sciences susceptibles d'être acquises (*cf.* Fut., II, p. 488). Pour al-Qâshânî (*cf. Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, vol. 1, p. 336), les sciences référant à la Torah sont celles du Royaume visible (*al-Mulk*), et correspondent au Nom l'Extérieur et aux Actes divins ; celles de l'Évangile sont celles du Royaume invisible (*al-Malakût*) ; elles correspondent au Nom l'Intérieur et aux Attributs divins. Ce qui est révélé de la Part du Seigneur est l'Unité (*tawhîd*) des deux Royaumes, et correspond au domaine des Noms.

Vers :

Quelle terre se trouve vide de Toi au point
Qu'ils tentent de s'élever pour Te chercher au ciel ?
Tu les vois regarder vers Toi apparemment,
Alors qu'ils ne voient rien, pour cause de cécité.

Ces êtres illusionnés sont certains, du fait de leur ignorance, que ce qu'ils entendent n'est pas la Parole de Dieu, et que ce qu'ils voient n'est pas Dieu. Gloire à Celui qui retourne le fond des cœurs et les regards, qui « fait sortir le vivant du mort », en transformant l'ignorant inconscient en connaissant d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et le mécréant en croyant : « Celui qui était mort et que Nous avons revivifié, et que Nous avons pourvu d'une lumière avec laquelle il avance parmi les hommes est-il comme celui qui est dans les ténèbres ? » (Cor. 6, 122). Il n'est de lumière que la Science d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et de vie que par Lui. La mort et la ténèbre ne sont que l'ignorance et l'insouciance à son égard.

Qui donc organise l'Ordre existenciateur et le répartit dans l'existence ? Cet Ordre, qui est « comme un clin d'œil » (Cor. 54, 50), fondement sur lequel reposent la production et l'existence de tous les mondes supérieurs et inférieurs, se trouve être l'intermédiaire entre Dieu et la création car, sous un rapport, il puise à Dieu, et sous un autre, il prend en charge la création.

À la question « ils répondront : "c'est Allâh ! " », parce que si tu les mets au courant de tout ce qui précède, et qu'ils constatent que certaines choses n'ont pas de cause visible, que d'autres ont une cause, mais que l'on ne leur trouve pas d'effets (comme entendre quelque chose sans rapport avec sa réalité ; voir quelque chose sans rapport avec son essence ; mieux encore : lorsqu'il arrive qu'une chose produise le contraire de ce qu'elle produit habituellement, comme par exemple lorsque le vivant est extrait du mort, ou le contraire), alors « ils

répondront : “c’est Allâh” » qui fait tout cela ! Ils reconnaissent bien qu’Allâh – qu’Il soit exalté ! – est l’Agent qui produit ces effets.

« Dis : “ne craindrez-vous point ?” », c’est-à-dire : ne placerez-vous pas Allâh – qu’Il soit exalté ! – comme protection entre vous et la considération de ces causes secondes, ces intermédiaires qui vous égarent, vous rendent sourds et aveugles ? Par cette protection vous verrez qui, au-delà de ces causes secondes, est la Cause des causes, et vous saurez qu’il n’y a ni agent, ni facteur influent si ce n’est Lui. C’est Lui qui agit par les causes, auprès d’elles et en même temps qu’elles, et quand elles sont absentes.

« Celui-là est votre Seigneur, le Vrai », signifie : ce que vous voyez agissant à partir des causes n’est autre qu’Allâh – qu’Il soit exalté ! –, ce n’est pas un agent indépendant ayant une réalité propre, c’est bien Allâh – qu’Il soit exalté ! – considéré dans Sa Réalité et Son Activité, car il n’y a de réalité et d’activité que par Allâh – qu’Il soit exalté ! –, Seul, sans associé.

Cependant, si vous attribuez l’acte et l’efficience aux causes, en les envisageant comme des aspects de Dieu dont l’Essence Se manifeste par leurs intermédiaires, sans considérer qu’il y a localisation, union ou mélange de deux essences différentes, vous voyez juste.

Allâh – qu’Il soit exalté ! – étant la Vérité immuable, « Qu’y a-t-il en dehors du Vrai sinon l’erreur ? », c’est-à-dire des formes, des supputations, des productions de l’imagination, des conjectures n’ayant aucune consistance, s’évanouissant et se renouvelant à chaque instant par manque de réalité propre.

« Comment donc ne vous en détournez-vous pas ? » est une interrogation sous forme négative, avec nuance d’étonnement

face à leur aveuglement. Comment Allâh – qu’Il soit exalté ! – a-t-Il pu réellement détourner leurs intelligences de la vision de la Vérité, et leur faire voir l’illusion par une perception illusoire ? Comment ont-ils pu associer le pur néant à la Réalité de Dieu, et le fantasme évanescent à Dieu l’Immuable Lui-même[3] ? Car c’est Lui qui détourne les regards intérieurs et extérieurs.

3 - Ces dernières phrases résument assez bien les questions que pose la doctrine de *Mâyâ* dans le *Vêdânta*.

HALTE 17

« La couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient »

On questionna al-Junayd, maître des deux catégories de savants[1], à propos du connaissant et de la connaissance. Il répondit : « La couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient », et il se tut. Il signifiait par là que l'eau étant incolore, elle n'apparaît colorée que par la teinte du récipient qui la contient. Il en est ainsi de Dieu : Il n'a pas de forme[2] et ne se manifeste que par la forme de qui Le connaît, le connaissant parfait étant celui en qui se révèle la "Forme"[3] de Dieu de manière totale ; il est le "miroir" de Dieu en qui Celui-ci voit Ses Noms et Qualités. C'est en ce sens qu'il est la "Forme" de Dieu. Cela ne concerne que la "forme" intérieure du connaissant, car extérieurement il reste créature, alors qu'intérieurement il est Dieu. Sa "forme" interne est Dieu car il s'est imprégné de Ses Caractères[4] en réalisant Ses Noms. Chaque fois que nous avons vu quelqu'un manifestant les Caractères, les Qualités et les Noms divins, nous avons pu constater qu'il était connaissant d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et que la connaissance était sa caractéristique.

1 - Les savants des points de vue exotérique et ésotérique.

2 - C'est-à-dire qu'Il n'a pas de limite.

3 - Il s'agit, cette fois, d'une "forme" qualitative, ainsi qu'on le comprend dans les considérations qui suivent.

4 - *Cf.* Halte 1.

Le connaissant tient lieu de récipient et Dieu est l'eau qui le remplit car, comme cette dernière, Dieu n'a pas de forme spécifique ; Il prend "forme" et apparence par la forme du connaissant tout en restant Lui-même[5].

Chaque forme de l'univers est un réceptacle manifestant l'"eau" divine, mais aucune ne ressemble à l'Homme, unique réceptacle de la totalité de cette manifestation.

Lorsque nous attribuons une "forme" à Dieu, il est bien entendu que cela ne peut être compris que comme la "forme qualitative" de Ses Noms, et en aucune manière comme une représentation formelle limitative, car Il transcende tout cela !

Une tradition nous enseigne : « En vérité, Allâh a créé Adam selon Sa Forme. » C'est le connaissant qui est le "Lieu-tenant", le Calife d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, et il est nécessaire que ce dernier apparaisse sous la "Forme" de Celui qui l'a investi comme Vicaire, Forme qui n'est autre que Ses Noms et Qualités. Si quelque chose de ces Qualités divines vient à manquer à ce Lieutenant, sa fonction est d'autant incomplète. Les connaissants sont inégaux sur ce plan. Celui qui manifeste les Qualités et Noms divins totalement est le Vicaire parfait qui, d'ailleurs, est unique pour chaque époque ; c'est l'Homme universel, le réceptacle de Dieu sans pareil parmi toutes les créatures.

Junayd a voulu faire allusion à autre chose aussi : le connaissant ne sait pas qu'il est connaissant, et que la connaissance est son attribut intrinsèque, tant qu'il ne se manifeste pas comme caractérisé par les Noms et Qualités divins et imprégné d'eux[6]. J'entends par là les Qualités et Noms qui peuvent se manifester

5 - *Fa Huwa Huwa*, « donc, Lui est Lui » ; c'est une des expressions possibles de l'Identité suprême.

6 - Tant que les Noms et Qualités n'apparaissent pas, le connaissant est "éteint" dans le Non-Être.

en ce monde-ci[7]. Quant aux Qualités de type "seigneurial", notre état d'existence exige que, par convenance spirituelle, elles ne soient pas extériorisées, la forme extérieure du connaissant restant limitée et conditionnée par son statut de servitude. Cette forme extérieure, en effet, implique des imperfections inhérentes à sa condition fondamentale de serviteur, et il ne doit pas y avoir de contradiction entre son état et ce qu'il dit. La perfection n'est donc pas de montrer les qualités seigneuriales mais de les cacher[8].

7 - Ibn 'Arabî revient à plusieurs reprises sur cette parole du Maître de Bagdad (*Fut.*, III, p. 128) : « On questionna al-Junayd, à propos du connaissant et de la connaissance. Il répondit : "La couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient", et si l'on questionnait un connaissant sur le Coran et le cœur sur lequel il descend, il répondrait la même chose. » Ailleurs (*Fut.*, III, p. 662), il commente la sentence d'al-Junayd ainsi : « En affirmant la réalité de l'eau et celle du réceptacle, il affirme celle de la lettre et de l'esprit, la possibilité de saisir la Réalité et l'impossibilité de La saisir. Ainsi il a séparé et uni : combien est excellente sa parole ! »

8 - De même, dans « Le masque "populaire" », Guénon remarque « que l'apparence "populaire" revêtue par les initiés constitue à tous les degrés comme une image de la "réalisation descendante" ; c'est pourquoi l'état des *Malâmatiyah* est dit "ressembler à l'état du Prophète, lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la Proximité divine", mais qui, "lorsqu'il revint vers les créatures, ne parla avec elles que des choses extérieures", de telle sorte que, "de son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne". » (*Initiation et Réalisation spirituelle*, pp. 218-219 ; les citations sont tirées des *Principes des Malâmatiyah*, traduits par Abdul-Hâdi dans « El-Malâmatiyah », *La Gnose*, mars 1911, p. 105).

HALTE 18

La voie progressive et la voie d'intégration directe

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Et Nous t'avons déjà donné sept des redoublés[1] et le Coran incommensurable. Ne tourne pas tes yeux vers les couples d'entre eux que Nous laissons jouir (de ce monde) et ne t'afflige pas sur eux. Et abaisse ton aile protectrice sur les croyants ! » (Cor. 15, 87-88)[2].

---

1 - « Les sept des redoublés » sont une expression coranique sur laquelle les commentateurs divergent. Une majorité y voit la désignation des sept versets de la sourate *al-Fâtihah* ; d'autres considèrent qu'il s'agit des sept sourates les plus longues (*al-Baqarah, Âl 'Imrân, an-Nisâ', al-Mâ'idah, al-An'âm, al-A'râf, al-Anfâl, al-Tawbah*), ou encore qu'il s'agit du Coran tout entier descendu d'abord globalement au ciel de ce bas monde et révélé ensuite verset après verset. Pour al-Qurtûbî, qui récapitule ces exégèses, rien n'empêche que toutes ces interprétations – et d'autres – soient valables en même temps (*Al-jâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*, vol. V, partie 10, pp. 54-55). Selon al-Qâshânî (*Tafsîr*, vol. 1, p. 670), « les sept des redoublés sont les sept Qualités attribuées à Allâh – qu'Il soit exalté ! – de manière incontestable : la Vie, la Science, la Puissance, la Volonté, l'Ouïe, la Vue et la Parole. Elles te sont confirmées (au Prophète), par "redoublement", à deux occasions : la première, dans la station de la réalisation du Cœur, lorsque tu t'imprègnes de Ses Caractères et te qualifies par Ses Qualités qui t'appartiennent alors ; et la seconde, dans la station de la permanence par la Réalité véritable, après extinction dans l'Unité pure du Coran incommensurable, qui est l'Essence synthétisant toutes les Qualités. » Cette perspective initiatique permet de comprendre pourquoi le Shaykh al-Akbar peut dire dans un poème (*Fut.*, I, p. 9) :

« *Je suis le Coran et les sept redoublés.* »

(Sur ce vers, *cf.* aussi Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, pp. 145 et suiv.).

2 - Les éditions et le manuscrit ne donnent pas l'intégralité du passage coranique ; nous l'avons restituée pour faciliter la compréhension de cette Halte.

Si Allâh – qu'Il soit exalté ! – a fait grâce à quelqu'un de se connaître soi-même et de connaître totalement la réalité essentielle du monde, dans ses aspects inférieurs et supérieurs, et que ce dernier aspire à voir le monde caché et les productions de l'imagination absolue, c'est-à-dire ce qui est caché aux regards sensibles, comme les formes prototypiques et les relations, qui n'ont aucune réalité en soi en dehors de la Réalité de Dieu, puisqu'elles ne sont que Ses manifestations, Ses expressions et aspects relatifs, celui-là donc est en faute et manque totalement aux convenances spirituelles.

J'ai été de ceux à qui Allâh – qu'Il soit exalté ! –, par Sa Miséricorde, a donné la connaissance de soi-même et celle de la réalité essentielle du monde par voie d'attraction directe et instantanée, sans passer par le parcours spirituel progressif. Par ce dernier, l'initié obtient d'abord le dévoilement du monde sensible, puis celui du monde subtil et il s'élève, par l'esprit, au ciel de ce bas monde, au deuxième ciel, au troisième, jusqu'à arriver au Trône. Tout au long de ce voyage, il partage avec le commun des êtres le fait d'être voilé à la Vérité, jusqu'à ce qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – lui fasse la grâce de Le connaître en lui retirant le voile fondamental. Cet initié fait ensuite retour par la même voie, mais perçoit les choses d'un œil totalement différent, car il les connaît maintenant d'une connaissance véritable.

Cette voie progressive, tout en étant plus élevée et plus complète, est cependant plus longue à parcourir pour le voyageur spirituel. Elle comporte, en outre, un risque majeur, car tous les dévoilements obtenus dans cette voie sont des épreuves où l'itinérant peut se voir éventuellement arrêté dans sa progression. Il est possible, en effet, qu'il soit "piégé" au premier dévoilement, au deuxième, ou par n'importe quelles épreuve et expérience intermédiaires.

S'il est de ceux, en revanche, qui sont assistés de la Providence divine, et qu'il reste déterminé à mener à bien sa quête, constant dans sa concentration, indifférent à tout ce qui n'est pas le but, alors il triomphera et obtiendra la Délivrance.

À l'inverse, en cas de défaillance, il est banni de la station où il s'est arrêté et renvoyé là d'où il était venu, perdant ce monde et l'autre. C'est pourquoi il est dit dans les *Sentences de sagesse* (d'Ibn 'Atâ' Allâh) : « Les phénomènes de l'Existence, sous leur plus bel apparat, ne se manifestent jamais au voyageur spirituel sans que les voix cachées de la Vérité essentielle ne le préviennent : "Ton but est devant toi, nous ne sommes que des tentations, ne voile pas la Réalité !" (Cor. 2, 102) »[3]. Un initié, à ce propos, a déclamé :

« Même si tu vois tous les degrés se révéler à toi dans tout leur éclat,
Détache-toi d'eux comme nous l'avons fait en pareille circonstance. »

Lorsqu'à la fin de leur quête ces êtres réalisés ont obtenu la connaissance recherchée, ils sont enfin protégés contre ces dévoilements nuisibles.

Quant à la voie de l'"intégration directe" – le "rapt instantané"–, elle est plus immédiate, moins risquée. Or, pour l'homme intelligent, la sécurité prime avant tout. C'est à ces deux sortes de voies que réfère Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – :

3 - *Cf.* Paul Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, pp. 94-95, Dâr el Machreq éd., Beyrouth, 1972 ; *Ibn 'Atâ'Illâh's Sûfî Aphorisms*, trad. Victor Danner, p. 27, Leiden, 1973. Dans ces deux livres, outre certaines variantes, les traducteurs ont retenu une autre construction pour cette "Sentence".
D'Ibn 'Atâ' Allâh (1259-1309), voir aussi *La sagesse des maîtres soufis*, trad. des *Latâ'if al-minan*, par Éric Geoffroy (Grasset, Paris, 1998) ; *Traité sur le Nom Allâh*, trad. du *Kitâb al-qasd al-mujarrad fî ma'rifah al-ism al-mufrad Allâh – qu'Il soit exalté !* –, par Maurice Gloton (Les Deux Océans, Paris, 1981) ; *De l'abandon de la volonté propre*, trad. du *Tanwîr fî isqât al-Tadbîr*, par A. Penot (Alif éd., Lyon, 1997).

« Et vous saurez qui sont les gens de la voie régulière et ceux qui atteignent le but en précédant les autres » (Cor. 20, 135). C'est-à-dire : il vous sera dévoilé celui qui a été guidé pour arriver à la connaissance de Dieu par la méthode régulière, harmonieuse, la voie d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et de son Envoyé, et celui qui a été guidé directement pour parvenir à la connaissance d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, sans passer par la progression dans les stations spirituelles habituelles, grâce à une "intégration directe" due à la Grâce divine. C'est ce dernier qu'on appelle "le Désiré" (*al-Murâd*) ; on le considère comme ayant été "arraché par rapt" à sa volonté propre, et pour lui les choses ont été prédisposées de telle sorte qu'il traverse toutes les formes et les stations spirituelles sans coup férir.

Il n'y a pas de cas sortant de ces deux possibilités, à savoir : arriver à la connaissance d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – par la progression régulière ou par l'intégration directe.

Une fois, il me vint à l'idée la chose suivante : si seulement Allâh – qu'Il soit exalté ! – m'avait dévoilé le monde subtil ! Cette pensée m'obséda pendant deux jours et provoqua une "contraction" en moi. J'invoquai Allâh – qu'Il soit exalté ! –. Il me ravit à moi-même et projeta sur moi Sa Parole : « Déjà vous est venu un Envoyé de vous-mêmes » (Cor. 9, 129). Je compris que Dieu m'avait pris en pitié pour ce qui m'était arrivé. Dans cet état de "contraction" je demandai à Dieu, dans l'une des prières : « Mon Dieu, fais-moi réaliser par les réalités essentielles des gens de la proximité et fais-moi cheminer par la voie des gens de l'"intégration directe" ! ». J'entendis, dans le secret de mon être : « Je l'ai déjà fait ! » Je sortis de mon inconscience, et je compris à propos de ce que j'avais demandé que, soit le moment de sa réalisation n'était pas venu, soit que la Sagesse avait décrété que je ne l'obtiendrais pas, et que je me méprenais en cela. Je pris conscience que je ressemblais à celui que le roi requiert en sa présence pour s'asseoir avec lui et

converser amicalement, et qui, cependant, n'aspire qu'à sortir pour voir les montures du roi, discuter avec ses palefreniers, ses serviteurs et s'amuser dans les marchés. Je revins à Allâh – qu'Il soit exalté ! – et Lui demandai de me faire réaliser Sa connaissance et la servitude à son égard, selon la destinée pour laquelle Il m'avait créé.

Une autre pensée semblable me vint à l'esprit à Taybah la bénie (Médine). Je me concentrai dans l'invocation et Dieu me ravit à moi-même. Il projeta sur moi Sa Parole : « Et Nous t'avons déjà donné sept des redoublés et le Coran incommensurable. Ne tourne pas tes yeux vers les couples d'entre eux que Nous laissons jouir (de ce monde) » (Cor. 15, 88). Lorsque je revins à mes sens je dis : « Cela me suffit ! Cela me suffit ! »

HALTE 19

Le Maître spirituel est la Porte de Dieu

Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Ce qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – "ouvre" aux hommes de Sa Miséricorde, nul ne peut le retenir, et ce qu'Il retient, nul ne peut le transmettre après Lui, et Il est l'Inaccessible, le Très Sage » (Cor. 35, 2).

Parmi les anecdotes récurrentes chez les initiés, il y a celle de ce connaissant qui voit un disciple à la mine triste et lui demande la cause de son état. Celui-là lui répond que son Maître est mort. Le connaissant lui dit alors : « Pourquoi as-tu pris comme Maître quelqu'un qui peut mourir ? »

Cette histoire édifiante comporte une indication très importante quant à l'orientation nécessaire pour cheminer sur la voie droite, et la plupart des disciples sont inconscients de ce point.

Le disciple arrive vers le Maître avec l'idée fermement enracinée qu'il doit croire en la perfection de ce dernier, qu'il est le plus parfait des initiés de cette époque, et qu'il possède une énergie spirituelle efficace ainsi qu'une vue intérieure pénétrante, etc. Lorsqu'il se trouve en face du Maître, et qu'il lui explique qu'il est venu à lui en quête de la voie menant à Allâh – qu'Il soit exalté ! –, le Maître ne le repousse pas, car il ne le fait jamais pour une personne qui tient de tels propos, quelle qu'elle soit, même si Allâh – qu'Il soit exalté ! – lui a dévoilé

la réalité intime de l'aspirant par intuition ou par signes extérieurs[1]. Ce dernier peut d'ailleurs n'être pas sincère dans sa prétention à suivre la voie, et son énergie spirituelle être trop tiède. Il est possible aussi que Dieu n'ait prévu aucun résultat pour lui dans la voie de la connaissance, ou que ce résultat ne soit obtenu que plus tard, voire sous la direction d'un autre Maître.

Alors, une fois disciple, il sort de la voie du Maître avec lequel il s'était engagé, se met à parler sur lui, le traitant de menteur, d'imposteur avide du bien d'autrui en affirmant que si c'était un Maître authentique, il l'aurait aidé à mener sa quête à terme, etc. En se conduisant ainsi, il anéantit à jamais toute chance de réalisation, à moins qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – lui permette de remédier à cela par repentir.

L'aspirant aurait dû se présenter au Maître avec la conviction bien ancrée que ce dernier ne fait qu'appeler à la connaissance d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et que Dieu seul a disposé, de toute éternité, les biens spirituels et temporels qui doivent nous

1 - *Al-firâsah*. Souvent traduit par "physiognomonie", "perspicacité", "sagacité", ce terme désigne une science de reconnaissance du caractère ou de l'intérieur d'une personne par des signes extérieurs : formes physiques, déplacements, attitudes diverses, traces laissées derrière elle, etc. Le Shaykh al-Akbar consacre le chap. 148 des *Futûhât al-Makkiyyah* à ce sujet. Deux traditions importantes y sont citées. Le Prophète – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! – a déclaré : « Craignez la *firâsah* du croyant car, en vérité, celui-ci voit par la Lumière d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – » On rapporte aussi que quelqu'un demanda au Prophète : « Y-a-t-il une révélation (possible) (*wahy*) après l'Envoyé d'Allâh ? Non ! Répondit le Prophète, mais ce sera une *firâsah* ! » Ibn 'Arabî distingue entre deux sortes de *firâsah*, qui peuvent toutes les deux s'appuyer sur les signes extérieurs. La première est une science naturelle, tenant à une sagesse, et permettant de connaître le caractère d'une personne ; elle est faillible. La seconde est divine : elle englobe la première mais a, en plus, des applications dans l'ordre spirituel pur. Elle permet, par exemple de percevoir si quelqu'un fait partie des "bienheureux" ou des "malheureux", et détecte les maladies intérieures. C'est en cela qu'elle peut être utile à un maître qui doit traiter ce genre de maux chez un disciple, d'où la mention de cette science, par l'Émir, dans le contexte de cette Halte. La *firâsah* est considérée par les hommes de la Voie comme un dévoilement procurant la certitude et la vision directe du Mystère (*cf.* al-Jurjânî, *Le livre des définitions*, trad. Maurice Gloton, p. 326, Albouraq, Beyrouth, 2006).

revenir, puisque le Coran dit : « La Parole ne change pas auprès de Moi » (Cor. 50, 29).

Ainsi, rien ne peut être ajouté ou retiré à qui que ce soit, nul ne pouvant empêcher Allâh de donner ou de retirer. Il aurait dû aussi savoir que le Maître est la porte d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et que toute grâce qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – condescend à octroyer au disciple passe par la main du Maître, et est extériorisée par cette porte. Ce qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – n'a pas décidé de donner, par contre, le Maître ne pourra lui octroyer. Il aurait dû savoir que le Maître est un médecin et, qu'à ce titre, il sait reconnaître l'humeur corrompue du patient, quel élément naturel prédomine trop dans sa nature, ce qui lui donne la possibilité de prescrire à l'aspirant de quoi guérir sa maladie, et équilibrer sa nature par l'utilisation de tel remède et de tel régime alimentaire[2]. Ce sont là des causes secondes,

2 - Le chapitre 181 des *Futûhât*, « La vénération des Maîtres spirituels », donne une liste des qualifications que doit avoir un Maître authentique. Compte tenu de son importance, et malgré sa longueur, nous reproduisons une grande partie de sa traduction, difficilement accessible au public, faite par Michel Vâlsan, et publiée dans les *Études Traditionnelles* (1962, n°s 372-373), sans les notes explicatives des termes techniques que nous aurons l'occasion de rencontrer dans la suite des *Mawâqif*. Sa lecture attentive permet de comprendre plus précisément ce que l'Émir entend par "Maître spirituel".

Dans ce chapitre, « la maîtrise est présentée telle qu'elle est en elle-même et dans toute sa plénitude » (Michel Vâlsan). Après avoir rappelé, dans son poème inaugural que : « *La vénération des Maîtres n'est que la vénération d'Allâh* », Ibn 'Arabî énonce que « le propre de la Maîtrise spirituelle (*ash-Shaykhûkhah*) en fait de science par Allâh c'est de connaître en matière humaine les choses suivantes :
- les origines des "motions" (*harakât*) et leurs suites ;
- la science des "propos survenus dans la conscience" (*'ilmu-l-khawâtir*) tant blâmables que louables, et où est l'endroit par lequel s'introduit l'illusion qui fait qu'un propos blâmable prend les apparences d'un propos louable ;
- les "souffles" (*anfâs*) et les "regards" (*nazrah*), ce qui leur est propre et ce qu'ils recèlent comme bien attirant la faveur d'Allâh, ou comme mal encourant Sa colère ;
- les "maladies" et les "remèdes" ;
- les "temps" (fastes ou néfastes) et les "âges" (avec leurs caractéristiques) ;
- les "lieux" (convenables ou non) ;
- les aliments, ceux qui favorisent la santé et ceux qui la détruisent ;

comme toutes les causes, dont le secours et l'utilité dépendent

- discerner entre une "intuition véritable" (*kashf haqîqî*) et une "intuition imaginative" (*kashf khayâlî*), connaître la "théophanie" (*at-tajâllî-l-ilâhî*) ;
- posséder la méthode d'éducation spirituelle (*tarbîyah*) et pouvoir poursuivre la progression du disciple depuis la condition d'"enfance spirituelle" (*tufûlah*) et d'"adolescence" (*shabâb*) jusqu'à la "maturité" (*kuhûlah*) ;
- savoir quand il est opportun de cesser de gouverner la nature individuelle (le tempérament) (*tabî'ah*) du disciple pour régir son intelligence (*'aql*) ;
- comprendre quand le disciple attache foi aux propos mentaux qui lui surviennent subitement (*khawâtir*) ;
- savoir quels sont les statuts propres de l'âme individuelle (*nafs*) et quels sont ceux de Satan, et qu'est-ce qui tombe sous le pouvoir de Satan ;
- connaître les "voiles" qui protègent l'homme contre les jets que Satan lance dans son cœur ;
- se rendre compte de ce dont est capable l'âme du disciple alors que celui-ci n'a aucun soupçon au même égard ;
- être en mesure de faire distinguer au disciple, en cas d'"ouverture" dans son intérieur, entre l'"ouverture subtile" (*fath rûhânî*) et l'"ouverture divine" (*fath ilâhî*) ;
- reconnaître par "flair" (*shamm*) ceux qui leur conviennent d'entre les hommes de la voie et ceux qui ne leur conviennent pas ;
- savoir enfin sous quelles "parures" doivent être présentées les âmes des disciples en tant qu'"épousées du Dieu de Vérité » (*'arâ'isu-l-Haqq*) ; ils sont sous ce rapport comme les coiffeuses qui embellissent les nouvelles mariées. […]

Pour résumer le contenu de la maîtrise spirituelle, le maître est celui qui réunit tout ce dont a besoin le disciple engagé sur la voie (*al-murîd as-sâlik*) pendant son éducation (*tarbîyah*), sa marche initiatique (*sulûk*) et son processus de dévoilement intuitif (*kashf*), jusqu'à ce que celui-ci devienne lui-même capable d'assumer le rôle de maître spirituel. […] Les maîtres sont donc les médecins de la Religion d'Allâh, et s'il leur manquait quelque chose dont ils ont besoin pour exercer la fonction éducative (*tarbîyah*), il ne leur serait pas permis de s'asseoir sur le siège de la maîtrise, car ils pourraient alors nuire plus qu'ils ne seraient utiles, et produiraient des troubles, comme il arrive de la part de médicastres qui endommagent le valide et tuent le malade. Par contre, lorsqu'un maître correspond à la définition, il s'agit bien d'un chaykh de la Voie d'Allâh, et tout murîd doit l'honorer, le servir et observer rigoureusement ses prescriptions, sans lui cacher de son cas rien de ce qu'il sait connu d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –. Il sera à son service tant qu'il lui portera respect ; et s'il lui arrivait que son cœur perde ce sentiment, il ne devra plus rester avec lui une seule heure, car il n'en tirerait aucun profit, mais au contraire se ferait du mal ; en effet, la compagnie (*çuhbah*) ne porte profit que s'il y a en même temps considération respectueuse (*hurmah*). Lorsque son cœur recouvrera ce sentiment, qu'il rentre au service du maître car alors il en retrouvera profit.

Mais les maîtres peuvent se trouver dans deux conditions différentes (*'alâ hâlayn*) :

1°) Il y a tout d'abord ceux qui, connaisseurs du Livre et de la *Sunna*, les professent extérieurement et les réalisent intérieurement, en respectant les

de la prédestination. Le Maître ne peut aucunement donner ce qui n'est pas prédestiné, ni avancer l'octroi de ce qui peut venir plus tard, ou retarder ce qui doit venir maintenant.

Pareille chose, Allâh – qu'Il soit exalté ! – ne l'a même pas accordée à la plus aimée de Ses créatures, le plus favorisé de Ses Envoyés, le plus noble auprès de Lui, puisqu'Il a dit au Prophète : « En vérité, tu ne guides pas qui tu aimes » (Cor. 28, 56) ; « Tu n'es pour rien dans l'affaire » (Cor. 3, 128) ; « Peux-tu délivrer quiconque est dans le feu ? » (Cor. 39, 19) ; « Tu ne peux guider les aveugles et les sortir de leur égarement » (Cor. 27, 81), etc.

Le disciple parfait doit se conduire avec le Maître parfait comme le faisait le "très véridique" Abû Bakr – qu'Allâh soit satisfait de lui ! – avec l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! –, car il considérait celui-ci comme la Porte suprême d'Allâh qui convoque à la voie la plus droite, le plus excellent des savants, le seigneur des Envoyés. Cependant, il ne crut jamais que c'était de sa main que pouvait venir le nuisible ou l'utile, le don ou son absence, la guidance ou l'égarement. C'est pourquoi il ne fut pas déstabilisé au moment de la mort de l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! –, et qu'il énonça dans un discours

limites établies par Allâh, en s'acquittant du pacte fait avec Lui et en appliquant les prescriptions de la Loi, sans recourir à des interprétations pour en arriver à accepter ce qui est douteux, et ayant par ailleurs le souci de ne pas négliger quelque devoir […]. Tels sont ceux qu'on prend comme modèle, et qu'on doit révérer : "quand on les voit, on se rappelle Allâh !"

2°) Une autre sorte de maîtres sont ceux qui sont caractérisés par des "états" (*ahwâl*, sing. *hâl*) qui leur valent des écarts et qui ne jouissent pas d'un comportement aussi équilibré. Ceux-ci on les laisse à leurs "états" et on ne reste pas en leur compagnie. Même s'ils accomplissent des prodiges, on ne s'en remet pas à leur aide tant qu'ils sont irrévérencieux envers la Loi ; car nous n'avons pas d'autre voie vers Dieu que celle qu'Il nous a tracée Lui-même : si quelqu'un prétend qu'il y a vers Dieu une autre voie que celle qu'Il a Lui-même instituée, sa parole est vaine (*zûr*). On ne prend pas comme modèle un *Cheikh* qui manque de convenance même s'il était sincère dans son "état", et cependant on le respecte. »

célèbre : « Si quelqu'un adorait Muhammad, Muhammad est mort, et si quelqu'un adorait Allâh, Allâh est un Vivant qui ne meurt point ! », puis il récita : « Muhammad n'est qu'un Envoyé » (Cor. 3, 144).

Tout Envoyé ou héritier qui convoque les êtres ne fait que les appeler à Allâh qui, Lui, ne disparaît ni ne change. On peut dire plus : les convocateurs ne sont que des apparitions, des "formes" d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – qui, en réalité, est Lui-même le Convocateur qui S'appelle Lui-même par Lui-même. Il est le Convocateur se manifestant dans les formes déterminées des Envoyés et des maîtres. Il est aussi le Convoqué se manifestant dans les formes déterminées des disciples.

Cet appel qu'Il S'adresse à Lui-même concerne le degré de la Fonction de Divinité, non celui de l'Absolu en Soi.

INDEX GÉNÉRAL

Cet index n'est pas exhaustif. En plus de quelques termes techniques, arabes pour la plupart, il renvoie aux grandes idées contenues dans le *Kitâb al-Mawâqif*. Une même page indiquée peut contenir plusieurs fois le terme recherché pour lequel nous ne faisons pas de distinction entre le singulier et le pluriel. Si le lecteur s'intéresse à certains sujets plus précisément, il peut se reporter à l'index des titres accompagnant chaque Halte. Ces titres, rappelons-le, ne sont pas de l'auteur.

VERSETS CORANIQUES
traduits ou cités en référence
Les pages sont indiquées dans la colonne de droite.

Cor. 1, 5 : « C'est à Toi que nous demandons aide »	89, 92
Cor. 1, 6 : « Conduis-nous sur la voie droite »	92, 135
Cor. 1, 7 : « Ceux que Tu as pourvus de Ta Grâce »	139
Cor. 1, 7 : « Ceux qui provoquent la Colère et ceux qui s'égarent »	136, 139
Cor. 2, 43 : « Ils ont accompli la prière et se sont acquittés de l'aumône légale ! »	90-91
Cor. 2, 57 : « la manne et les cailles »	64
Cor. 2, 71 : « Maintenant, tu apportes la Vérité »	133
Cor. 2, 102 : « Ton but est devant toi, nous ne sommes que des tentations, ne voile pas la Réalité ! »	157
Cor. 2, 186.	73
Cor. 2, 249 : « Combien de fois une troupe peu nombreuse l'a emporté sur une troupe supérieure en nombre par la permission d'Allâh ! »	91
Cor. 2, 264 : « Ils n'ont pouvoir sur rien de ce qu'ils ont acquis »	91
Cor. 3, 31 : « Si vous aimez Allâh, suivez-moi donc, Allâh vous aimera ! »	85

Cor. 3, 128 : « Tu n'es pour rien dans l'affaire, soit qu'Il se réconcilie avec eux, soit qu'Il les châtie »	85, 165
Cor. 3, 144 : « Muhammad n'est qu'un Envoyé »	166
Cor. 4, 1.	42
Cor. 4, 80 : « Quiconque a obéi à l'Envoyé a, par là même, obéi à Allâh »	85
Cor. 5, 66 : « S'ils avaient réalisé la Torah, l'Évangile et ce qui leur avait été révélé de la part de leur Seigneur, ils auraient certainement mangé de ce qui est au-dessus d'eux et de ce qui est sous leurs pieds »	146
Cor. 5, 118.	42
Cor. 6, 38 : « Nous n'avons rien omis dans le Livre »	7
Cor. 6, 53 : « Est-ce là ceux qu'Allâh a favorisés parmi nous ? »	18
Cor. 6, 54 : Ceux « qui croient en Nos Signes »	18
Cor. 6, 54 : « Votre Seigneur S'est prescrit à Lui-même la Miséricorde »	123
Cor. 6, 122 : « Celui qui était mort et que Nous avons revivifié, et que Nous avons pourvu d'une lumière avec laquelle il avance parmi les hommes est-il comme celui qui est dans les ténèbres ? »	147
Cor. 7, 16-17 : « Certes, je m'embusquerai, pour eux, (sur) Ta Voie droite, et je les aborderai par devant, par derrière, par leurs droites et leurs gauches, et Tu ne trouveras pas la majorité d'entre eux reconnaissants ! »	88
Cor. 7, 143.	37, 44

Cor. 7, 160 : « la manne et les cailles »	64
Cor. 8, 17 : « Ce n'est donc pas vous qui les avez tués, mais c'est Allâh qui les a tués ! »	92
Cor. 8, 17 : « Tu n'as pas lancé quand tu as lancé mais, en vérité, c'est Allâh qui a lancé »	21, 85
Cor. 9, 14 : « Combattez-les, afin qu'Allâh les châtie par vos mains ! »	91
Cor. 9, 30 : « Les Juifs ont dit : " 'Uzayr est le fils d'Allâh !" »	59
Cor. 9, 94 : « Et Allâh verra ce que vous avez fait, et Son Envoyé verra aussi »	90
Cor. 9, 109 : « ou celui qui a fondé son édifice tout au bord d'une berge croulante »	61
Cor. 9, 129 : « Déjà vous est venu un Envoyé de vous-mêmes »	158
Cor. 10, 31-32 : « Dis : "Qui vous assure la subsistance venant du ciel et de la terre ? Qui maîtrise l'ouïe et les regards ? Qui fait sortir le vivant du mort et fait sortir le mort du vivant ? Qui administre l'Ordre ?" Alors ils répondront "Allâh !". Dis leur donc : "Ne craindrez-vous point ? Voilà Allâh, votre Seigneur Vrai. Qu'y a-t-il en dehors du Vrai sinon l'erreur ; comment donc en êtes vous détournés ?" »	145-148
Cor. 11, 37.	62
Cor. 11, 93.	42
Cor. 12, 100 : « En vérité, mon Seigneur est Subtil dans ce qu'Il veut ! »	121

Cor. 15, 87-88 : « Et Nous t'avons déjà donné sept des redoublés et le Coran incommensurable. Ne tourne pas tes yeux vers les couples d'entre eux que Nous laissons jouir (de ce monde) et ne t'afflige pas sur eux. Et abaisse ton aile protectrice sur les croyants ! »	155, 159
Cor. 15, 98-99 : « Glorifie donc par la louange de ton Seigneur et sois parmi ceux qui se prosternent. Et adore ton Seigneur jusqu'à ce que te vienne la certitude ! »	93
Cor. 16, 40 : « Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire "sois !", et elle est »	103-104
Cor. 17, 20 : « Tous, Nous les assistons, ceux-ci et ceux-là, par le Don de ton Seigneur, et le Don de ton Seigneur n'est pas prohibé »	125
Cor. 17, 23 : « Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui »	111
Cor. 17, 32 : « Ne vous approchez pas de la relation sexuelle illicite ! »	90
Cor. 18, 29 : « Quiconque le veut, qu'il croie ! Et quiconque le veut, qu'il ne croie pas ! »	90
Cor. 18, 78 : « Je vais t'informer de l'interprétation de ce pour quoi tu n'as pas pu être patient »	131

Cor. 18, 82 : « Et quant au mur, il appartient à deux garçons orphelins dans la ville. En dessous, il y avait un trésor qui leur appartenait. Leur père était pieux, et Ton Seigneur a voulu qu'ils parviennent à leur maturité et qu'ils extraient par eux-mêmes leur trésor, ceci par miséricorde de Ton Seigneur. Et ce que j'ai fait, je ne l'ai pas fait de mon propre chef »	18, 63
Cor. 18, 84 : « Et ton Seigneur est le plus savant au sujet de celui qui est le mieux guidé dans la voie »	25-26
Cor. 18, 110 : « Quiconque donc espère la rencontre de son Seigneur, qu'il fasse un acte approprié et n'associe pas un (autre) à l'adoration de son Seigneur ! »	98
Cor. 20, 14 : « certes Moi »	54
Cor. 20, 80 : « la manne et les cailles »	64
Cor. 20, 108 : « En ce jour, ils suivront le Convocateur en qui il n'y a nulle tortuosité et les voix s'abaisseront pour le Tout-Miséricordieux de sorte que tu n'entendras qu'un murmure »	41
Cor. 20, 111 : « Et les faces s'abaisseront pour le Vivant Subsistant par Soi alors que quiconque portera injustice (ou ténèbre) perdra ses illusions »	41
Cor. 20, 114 : « Et dis : mon Seigneur, augmente ma science ! »	52, 136
Cor. 20, 133 : « des feuillets révélés »	61
Cor. 20, 135 : « Et vous saurez qui sont les gens de la voie régulière et ceux qui atteignent le but en précédant les autres »	158

Cor. 21, 107 : « Et Nous ne t'avons envoyé que comme miséricorde pour les mondes »	17
Cor. 22, 46 : « Car ce ne sont pas les regards qui sont aveugles, mais sont aveugles les cœurs qui sont dans les poitrines »	143
Cor. 22, 56.	38
Cor. 24, 36-37 : « Dans des maisons qu'Allâh a permis d'élever et d'y mentionner Son Nom, de Le glorifier aux aubes et aux crépuscules, se trouvent des hommes que nul commerce et négoce ne déconcentre de la conscience d'Allâh »	127-128
Cor. 25, 15 : « Le Paradis de l'Immortalité »	48
Cor. 25, 63 : « Lorsque les ignorants les interpellent, ils répondent : "Paix !" »	18
Cor. 26, 3 : « Peut-être tourmenteras-tu ton âme parce qu'ils ne croient pas ? »	87
Cor. 26, 210-211 : « Elle ne peut être transmise par les démons à qui elle ne convient pas, et sur laquelle ils sont impuissants »	82
Cor. 26, 223.	30
Cor. 27, 80 : « En vérité, tu ne feras pas entendre les morts et ne feras pas entendre l'appel aux sourds lorsqu'ils tournent le dos »	85
Cor. 27, 81 : « Tu ne peux guider les aveugles et les sortir de leur égarement »	85, 165
Cor. 28, 56 : « En vérité, tu ne guides pas qui tu aimes »	85, 165
Cor. 28, 88 : « Chaque chose est évanescente, sauf sa face »	99

Cor. 29, 46 : « Ne discutez avec les Gens du Livre que de la meilleure façon, sauf pour ceux qui sont injustes d'entre eux et dites : … »	19
Cor. 29, 46 : « Nous croyons en Celui qui a fait descendre la (Révélation) pour nous et pour vous ; notre Dieu et votre Dieu est unique, et à Lui nous nous abandonnons »	18-19
Cor. 30, 47 : « C'est un devoir à Notre charge de secourir les croyants »	123
Cor. 33, 21 : « Certes, il y a pour vous, dans l'Envoyé d'Allâh, un modèle excellent »	81-88
Cor. 33, 52.	42
Cor. 33, 56.	83
Cor. 34, 41 : « Plutôt ils adoraient les Jinns ; c'est en ces derniers que croyait la plupart d'entre eux »	97, 99
Cor. 35, 2 : « Ce qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – "ouvre" aux hommes de Sa Miséricorde, nul ne peut le retenir, et ce qu'Il retient, nul ne peut le transmettre après Lui, et Il est l'Inaccessible, le Très Sage »	161
Cor. 36, 80 : « Celui qui a fait, pour vous, à partir de l'arbre vert, du feu »	121
Cor. 36, 82.	103
Cor. 37, 1-3.	27
Cor. 39, 19 : « Peux-tu délivrer quiconque est dans le feu ? »	85, 165
Cor. 39, 68.	40
Cor. 40, 16.	38
Cor. 40, 68.	103

TABLE DES MATIÈRES

[Héritage Spirituel]

Émir 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî

Le Livre des Haltes

Kitâb al-Mawâqif Tome I

Traduction, introduction et annotation par Max GIRAUD

Le présent travail s'inscrit dans un "courant" qui se développe seulement depuis quelques décennies en Europe, et qui se manifeste par un intérêt véritable pour les écrits initiatiques et la doctrine métaphysique de l'Émir. Cette attention se remarque chez des auteurs dont le rattachement au Soufisme résulte principalement, à un degré ou à un autre, de l'influence exercée sur eux par l'œuvre de René Guénon (Shaykh 'Abd al-Wâhid Yahyâ) et, pour certains, de leur contact direct avec Michel Vâlsan (Shaykh Mustafâ 'Abd al-'Azîz).

L'étude du *Livre des Haltes* permet d'apprécier l'extraordinaire affinité entre les doctrines exposées par l'Émir et celles provenant de Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî, appelé aussi *Al-Shaykh al-Akbar*, "Le plus grand Maître". Il faut entendre le terme d'"affinité" au sens fort et "technique", car il ne s'agit pas ici de référence purement mentale, livresque ou théorique, mais bien d'un lien spirituel direct, vivant et vivificateur, entre un "maître" et un "disciple", fût-ce à travers les siècles.

Atelier Graphique Albouraq


9 782841 615193

16€

www.albouraq.com